MARTIN HEIDEGGER

ONTOLOGIE

HERMENEUTICA FACTICITĂȚII

Traducere din germană de
CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ

B.C.U. "EUGEN TODORAN"
TIMIȘOARA
INV. 655746

BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ
TIMIȘOARA
02284932

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Redactor
BOGDAN MINCĂ

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
HEIDEGGER, MARTIN
Ontologie. Hermeneutica facticității / Martin Heidegger; trad.: Christian Ferencz-Flatz. - București: Humanitas, 2008
ISBN 978-973-50-1943-3

I. Ferencz-Flatz, Christian (trad.)

165

MARTIN HEIDEGGER
Gesamtausgabe, Band 63
ONTOLOGIE (HERMENEUTIK DER FAKTIZITÄT)
© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1995,
ed. a doua (prima ed. 1982)

© HUMANITAS, 2008, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. - CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI / 19

INTRODUCERE

§ *1. Semnificația titlului – „ontologie"* / 23
„Teoria ființei"; utilizarea termenului „ontologie" nu este îndreptățită decât într-un sens larg. El este inadecvat, dacă denumește o disciplină particulară [1] – În fenomenologie: caracterul obiectual este obținut plecând de la conștiința acelui obiect [2] – Este trecută cu vederea problema orizontului de ființă în care își are rădăcinile orice sens al ființei [2] – De aceea titlul propriu-zis este *hermeneutica facticității* [3]

HERMENEUTICA FACTICITĂȚII

CUVÂNT ÎNAINTE

A pune întrebări. „Influențe" [5] / 29

PARTEA ÎNTÂI
Căi de explicitare a Dasein*-ului în timpul său propriu*

Indicarea și determinarea temei: facticitatea [7] / 33

CAPITOLUL I
Hermeneutica / 35

§ 2. *Conceptul tradițional de hermeneutică* / 35
Platon: ἑρμηνεία = vestire [9] – Aristotel: ἑρμηνεία = λόγος [10] – δηλοῦν, ἀληθεύειν, adică a face accesibil. Ulterior: traducere, comentariu, interpretare [11] – Augustin [12] – Apoi hermeneutica = teoria interpretării; Schleiermacher: teoria și tehnica înțelegerii [13] – Dilthey [14]

§ 3. *Hermeneutica înțeleasă ca autointerpretare a facticității* / 42
Sensul originar al „hermeneuticii": sarcina *Dasein*-ului de a-și face sieși accesibilă existența de fiecare dată proprie [15] – Luciditate. Înțelegerea nu are *Dasein*-ul drept obiect, ci ea reprezintă un mod de a fi al *Dasein*-ului însuși [15] – Deținerea prealabilă a hermeneuticii o constituie posibilitatea cea mai proprie a *Dasein*-ului, existența; conceptele ei sunt existențialii [16] – Deținere prealabilă, concepere prealabilă. Caracterul de ființă al posibilității. Caracterul problematic al hermeneuticii. Impersonalul „se" [17] – Asumpția hermeneutică [18] – nu este ceva ce deținem și ne stă la dispoziție; această asumpție nu este vie decât în cadrul autointerpretării filozofiei. Hermeneutica nu este modernă, nu se adresează unei curiozități filozofice, discuțiilor sau publicului [19]

CAPITOLUL II
Ideea de facticitate și conceptul de „om" / 53

Evităm aici conceptul de *om*. Cele două rădăcini ale sale în tradiția occidentală: [21] – 1. în Vechiul Testa-

ment: persoană, creație a lui Dumnezeu; 2. viețuitoare dotată cu rațiune, ζῷον λόγον ἔχον

§ *4. Conceptul de* om *în tradiția biblică* / 54
Pasajele relevante: 1. Geneza I, 26 – 2. Pavel, 3. Tatian [22] – 4. Augustin, 5. Toma d'Aquino [23] – 6. Zwingli [23] – 7. Calvin [24] – 8. Scheler [24]

§ *5. Conceptul teologic de om și conceptul de* animal rationale / 60
Conceptul de *animal rationale* nu mai este nici el înțeles plecând de la solul său originar [26] – Scheler [26] – În chip originar, λόγον ἔχον era înțeles plecând de la πρᾶξις, de la modul uzual de „a umbla cu ceva" și de „a se îngriji de ceva" [27] – Pentru conceptul teologic de om este constitutiv stadiul în care se află raportul cu Dumnezeu (stadiul de după creație, *status corruptionis, gratiae, gloriae*) [28] – toate acestea sunt neutralizate acum într-o conștiință a normei și a valorii [29]

§ *6. Facticitatea ca fapt de a fi în timpul propriu. Ziua de azi* / 66
Tema: facticitatea (adică *Dasein*-ul propriu în propriul său orizont de prezență de fiecare dată) este accesibilă în „ziua ei de azi" [29] – Neînțelegeri: 1. tendințele „de ultimă oră"; sau 2. disecarea propriului sine, înțeles ca „eu" [30] – Noi însă vom încerca o interpretare hermeneutică. Impulsuri de la Kierkegaard [30] – Ziua de azi trăiește în propria ei deja-interpretare: vorbăria, caracterul public și caracterul mediu, impersonalul „se" [31] – masca [32] – Van Gogh. Situația universității [32]

CAPITOLUL III
Deja-interpretarea zilei cu privire la ziua de azi / 72

§ 7. *Deja-interpretarea zilei în conștiința istorică* / 73
Felul în care un timp își vede trecutul este un indiciu cu privire la felul în care el este prezent în propria sa „zi de azi" (temporalitate) **[35]** – De verificat plecând de la științele istorice ale spiritului **[35]** – Pentru acestea, mărturiile unei existențe trecute constituie expresii ce iau forma unitară a unui stil **[36]** – cultura este organism. Spengler **[37]** – Fiind organisme, toate culturile au aceeași valoare; de aici rezultă ideea unei istorii universale **[37]** – metoda ei: morfologia **[38]** – ordonarea morfologic-comparativă **[39]**

§ 8. *Deja-interpretarea zilei în filozofia de azi* / 79
Sarcina filozofiei: de a determina întregul ființării și, în cadrul acestui întreg, modul de prezență al vieții **[40]** – Odată cu această universalitate, prima sarcină o constituie elaborarea contextului de ordine **[40]** – Prin aceasta, relaționalul devine adevăratul obiect: însinele invariabil opus „realității sensibile" **[41]** – Platonismul sau Hegel, dialectica. Kierkegaard **[41]** – Exemplul lui Spranger **[42]** – Platonism barbar **[42]** – „Metafizica obiectivă" *versus* „istorism". Ordonare universală **[43]**

§ 9. *Anexă: dialectică și fenomenologie* / 85
Dialecticii de azi îi lipsește o perspectivă unificatoare asupra obiectului propriu-zis al filozofiei **[44]** – Ea se consideră mai presus de fenomenologie ca o treaptă superioară în ordinea cunoașterii mijlocite, putând astfel ajunge și la cunoașterea iraționalului **[44]** – Dimpotrivă, decisivă este perspectiva fundamentală asupra

chestiunii înseși [45] – Dialectica lui Hegel trăiește din ce găsește la mesele altora [45] – Hegelizarea, sofistica; *cf.* Brentano [46] – Primejdia fenomenologiei: încrederea necritică în evidență [46]

§ *10. O privire asupra mersului interpretării* / 90
Obiectul nostru: *Dasein*-ul în timpul său propriu. „Obiectul" [47] – Acesta se exprimă în mediul public al conștiinței culturale [48] – Vorbăria. Ce caracter de ființă se arată în aceste moduri de a se interpreta pe sine și de a se avea pe sine însuși? [49]

CAPITOLUL IV
Analiza felului în care fiecare dintre cele două interpretări se raportează la obiectul ei [51]

„Drept ce" este văzut de fiecare dată *Dasein*-ul? [51] / 94

§ *11. Interpretarea* Dasein*-ului în cadrul conștiinței istorice* / 95
Trecutul ca expresie a ceva, privirea îndreptată în prealabil asupra stilului; pe aceasta se bazează însăși posibilitatea de a păstra trecutul într-o manieră unitară [52] – Privirea prealabilă este deja activă în travaliul elementar al selecției și criticii surselor [52] – Se zăbovește în aceeași manieră în preajma tuturor culturilor; ordonare morfologic-comparativă universală și obiectivă [53] – Nu are loc nici o adăstare. Prezentul trecut [54] – Șapte caractere fenomenale. Caracterul de desfășurare al raportării la obiect: se petrece în modul curiozității atrase și conduse de obiect [54] – Spengler: istoria trebuie să fie obiectivă – *Dasein*-ul interpretat astfel își are prezentul și viitorul în același mod în care își are și trecutul [56] – Influența lui

Spengler asupra diferitelor științe ale spiritului **[56]** – Maimuțărirea istoriei artei **[57]**

§ *12. Interpretarea* Dasein-*ului în filozofie* / 105
Întrebare: cum și drept ce își are filozofia în vedere obiectul? **[58]** – Răspunsul lipsește în cadrul filozofiilor **[58]** – Plecând de la însăși tendința spre sistem a acestora trebuie să vedem faptul că filozofia este ordonare universală **[59]** – Punctul de plecare îl constituie temporalul, concretul înțeles generic **[59]** – Ordonarea se petrece fie în cadrul unui sistem deja existent, fie acest sistem se constituie de-abia prin ordonarea însăși **[61]** – Trei atitudini specifice raportării filozofice **[61]** – Formarea întregului acestei ordini reprezintă parcurgerea universală a complexelor de relații în cadrul cărora orice „ceva" este totodată „altceva" **[62]** – Acest „atât-cât-și" reprezintă structura de bază a sistemului absolut al ordonării **[62]** – Atitudinea adecvată: mișcarea universală a curiozității absolute care se duce pe sine pretutindeni și nicăieri **[62]** – în mod public **[63]** această filozofie se vede drept 1. obiectivă și opusă relativismului, 2. aflată într-o concordanță universală și opusă astfel scepticismului, 3. dinamică și aproape de viață, 4. universală și concretă totodată și opusă astfel oricărei specializări amănunțite **[64]**

§ *13. Următorii pași ai hermeneuticii* / 115
În cadrul ambelor moduri de interpretare, *Dasein*-ul caută să se aibă prezent pe sine în chip obiectiv și să se asigure astfel de sine **[65]** – Curiozitatea este un mod al *Dasein*-ului de „a fi în mișcare"; *Dasein*-ul este această mișcare, avându-se pe sine în cadrul ei. Caracterele deja-interpretării sale sunt categorii ale *Dasein*-ului, existențialii **[66]**

PARTEA A DOUA
Calea fenomenologică a hermeneuticii facticității / 119

CAPITOLUL I
Considerații preliminare; fenomen și fenomenologie / 121

§ *14. Observații cu privire la istoria „fenomenologiei"* / 121
Fenomen: ceea ce se arată, un anumit mod de „a fi obiect" **[67]** – De pildă în științele naturii: obiect al experienței **[68]** – În funcție de acestea se orientează științele spiritului și filozofia: teoria științei și psihologia, presupuși continuatori ai lui Kant **[68]** – Dilthey **[68]** – La Brentano, în schimb, o imitare autentică a științelor naturii: teoretizarea pleacă de la lucrurile însele (de la fenomenele psihice) **[69]** – Husserl (*Cercetări logice*): fenomenologia este psihologie descriptivă. Obiectele logicii trebuie căutate în trăirile conștiinței (conștiința a ceva = intenționalitate) **[70]** – „Fenomenul" privește modul de acces, „fenomenologia" reprezintă un mod de a cerceta **[71]** – Eroare: luarea matematicii drept model **[71]** – Conceptul de fenomen (obiectul așa cum se arată) își reduce apoi sfera, referindu-se doar la obiectele conștiinței **[72]** – Influențe asupra fenomenologiei (teoria cunoașterii, Dilthey. Idealismul transcendental, realismul etc.) **[73]** – Influențe din partea fenomenologiei; diluarea ei generală **[74]**

§ *15. Fenomenologia, înțeleasă potrivit posibilității ei, ca mod al cercetării* / 131
Fenomenologia caută să își ia obiectele așa cum se arată ele însele, și anume așa cum se arată unui anumit mod de a privi **[74]** – Această privire se naște pe fundalul unei familiarități cu lucrul, adică pe fundalul

tradiției [75]. Tradiția poate însă să reprezinte o disimulare și tocmai de aceea critica istorică este o sarcină fundamentală a filozofiei [75] – (Lipsa de simț istoric a „fenomenologiei", „evidența" naivă) [75] – Întoarcerea la greci [76] – Disimularea ține de însăși ființa obiectului filozofiei, de aceea este nevoie de o permanentă pregătire a drumului [76] – Sarcina radicală a hermeneuticii: de a aduce ființa obiectului filozofiei la fenomen [76]

CAPITOLUL II
„Dasein *înseamnă a fi într-o lume*" / 136

§ *16. Indicarea formală a unei dețineri prealabile* / 136
Deținerea prealabilă: drept ce este presupus *Dasein*-ul din capul locului [80] – Indicația formală nu reprezintă un enunț definitiv, ci rostul ei este de a ne plasa pe un traseu corect al privirii [80] – Prin intermediul ei sunt respinse posibilele neînțelegeri

§ *17. Neînțelegeri* / 139
a) Schema subiect – obiect, conștiință și ființă [81] – Raportul dintre ele este determinat de teoria cunoașterii. Discuții interminabile și probleme aparente ce nu mai pot fi eradicate [81] / 139
b) Prejudecata „obiectivității" [82] – Lipsa de critică este luată drept obiectivitate. Ceea ce contează, în schimb, este asumarea unei situări veritabile a privirii [83] / 140

CAPITOLUL III
Dezvoltarea deținerii prealabile / 143

§ *18. O privire aruncată cotidianității* / 143
Cotidianitate, caracterul mediu, impersonalul „se" [85] – Ce înseamnă „lume", „într-o lume", „a fi într-o

lume"? **[85]** – Anticipare a momentelor pe care le parcurge prezentificarea intuitivă a acestor chestiuni. Preocupare, semnificativitate, acel „ceva" care ne preocupă, lumea ambientală (spațiul). Grija **[85]** – *Dasein*-ul este, în preocupare, *Dasein*-ul însuși al lumii **[86]** – Lumea este întâlnită în modul de primă instanță al timpului propriu, zăbovirea **[87]**

§ *19. O descriere ratată a lumii cotidiene* / 147
Lucrurile realității cotidiene ca obiecte materiale și spațiale **[89]** – Acesta este considerat stratul de bază căruia i se adaugă valorile; însă semnificativitatea este un caracter de ființă **[89]** – Patru privințe în care această teorie comportă o destrucție fenomenologică și critică **[89]**

§ *20. O descriere a lumii cotidiene pornind de la modul uzual de a zăbovi în ea* / 150
Fenomenele aceleiași ambianțe înțelese drept caractere de întâmpinare **[90]** – Descrierea fenomenologică ratată se reduce în cele din urmă la Parmenide **[91]** – Gândirea, calea de acces la ființă. Intenționalitatea **[92]**

CAPITOLUL IV
Semnificativitatea –
caracter de întâmpinare al lumii / 155

§ *21. Analiza semnificativității* (prima versiune) / 155
Semnificativitatea: „drept-ce-anume" și „cum" ne întâmpină lucrurile **[93]** – Odată cu ea, este dată și accesibilitatea **[93]** – 1. cu privire la modul prezenței sale (faptul de a fi la îndemână, pentru-ce-ul). Cotidianitatea și temporalitatea **[94]** – 2. cu privire la caracterul împărtășit al lumii; odată cu ceilalți suntem

și noi înșine prezenți în chip nereliefat în cadrul cotidianității **[94]** – Semnificativitatea este modul însuși de a fi al lucrului mundan care ne întâmpină **[95]** – Caracterul de prezență. Obstinația cu care persistă teze provenind din teoria cunoașterii **[96]**

§ 22. *Analiza semnificativității* (a doua versiune) / 160
Semnificativitatea este modul de prezență mundan al „simplelor lucruri" **[96]** – Mersul analizei **[97]**

§ 23. *Accesibilitatea* / 162
a) Modul de prezență – Faptul de a fi „pentru ceva" nu este atribuit ulterior lucrului mundan care ne întâmpină, ci acest caracter constituie din capul locului modul său de a fi, însăși „prezența sa mundană" **[97]** / 162
b) În ființarea semnificativă iese la iveală caracterul „împărtășit" al lumii **[98]** – Ceilalți, cu care avem de-a face, sunt prezenți în înșiși lucrul mundan care ne întâmpină în chip cotidian și, odată cu ei, și „noi înșine", în modul impersonalului „se", fără a fi nevoie de nici o reflecție și de nici o contemplare a propriului sine **[99]** / 163

§ 24. *Familiaritatea* / 165
Familiaritatea: complex de trimiteri în cadrul cărora *Dasein*-ul „se descurcă", și anume în modul impersonalului „se" **[99]** / 165

§ 25. *Imprevizibilul și comparativul* / 166
Pe baza acestei familiarități nereliefate poate să ne frapeze ceva nefamiliar; perturbator, întâmplător, imprevizibil, „comparativ" **[100]** / 166

§ 26. *Caracterul de întâlnire al lumii* / 168
Ființarea mundană (lumea) este întâlnită în modul preocupării **[101]** – Lucrul de care am avut grijă: ceea

ce am rezolvat deja; temporalitatea proprie, momentele kairologice ale *Dasein*-ului [101] – Acel ceva care ne preocupă este tocmai complexul de trimiteri al accesibilității; Faptul de a ne preumbla în acest context și de a avea de-a face cu el ne deschide caracterul ambiental al lumii, spațialitatea ei [101] – A-fi-în-lume înseamnă a fi în modul grijii, și nu doar a se găsi laolaltă cu celelalte lucruri [102] – Îngrijindu-se în preocupare de lucrul mundan întâlnit, viața factică se îngrijește de sine însăși [102] – Îngrijorare, lume ambientală, lume împărtășită, lume proprie sunt prezente, în cadrul modului cotidian de a avea de-a face cu ele, ca moduri de a întâlni lumea [102] – caracterul lor ambiental este tocmai caracterul lor mediu și public [102] – Prin intermediul acestora grija se ascunde de sine [103] – Lipsa de griji, din care poate oricând izbucni neliniștea [103] – Curiozitatea ca mod al grijii: mascare [103] – Grija este un fenomen fundamental al *Dasein*-ului [103]

ANEXĂ
Adnotări și completări / 175

I. Cercetări cu privire la o hermeneutică a facticității. 1.01.1924 / 175
Plan (al unei cercetări?): cercetări concrete însoțite de destrucție istorică

II. Teme. 1.01.1924 / 176
Teme: ziua de azi; în filozofie și în conștiința istorică. Husserl, Descartes, grecii; Dilthey

III. Dintr-o „Privire de ansamblu". 1.02.1924 / 177
Începem cu disciplina „fenomenologie"? Mai bine: de la ziua de azi, destrucție. La asta se adaugă

4.01.1924: sau poate luăm totuși drept punct de plecare fenomenologia ca posibilitate! [107]

IV. Hermeneutică și dialectică / 178
Hermeneutica dispune de posibilitatea de a surprinde în chip mai radical prin intermediul unei noi conceptualități

V. A fi om / 179
Modul de raportare și temporalitatea filozofiei: adăstarea în preajma a ceva; interogativitatea cea mai radicală

VI. Ontologie; natura hominis.
Despre Pascal [109] / 180
Mișcarea nu poate fi văzută decât dinspre adăstare

VII. Asumpția hermeneutică
(referitor la § 3) [109] / 182
Acel „ceva" în chipul căruia este asumat din capul locului *Dasein*-ul, izvorăște dintr-o autointerpretare, dintr-o luciditate a *Dasein*-ului față de sine însuși

VIII. Desfășurarea / 183
Epuizarea productivității

IX. Fenomenologie
(referitor la § 9) [110] / 183

X. Homo iustus (*despre Augustin*) [111] / 183
Omul este inițial *in gratia conditus*; prin căderea în păcat, el este aruncat în moarte și suferință

XI. Despre Pavel [111] / 184
Carne – *spirit*; „ce"-ul înțeles drept „cum" al facticității

XII. A semnifica (referitor la § 22) **[111]** / 185
Grija lasă ființarea semnificativă să ne întâmpine ca ființare. Caracterul de prezență al existenței **[112]**

POSTFAȚA EDITORULUI GERMAN / 187

GLOSAR DE TERMENI / 193

INDICE DE NUME / 201

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

La baza prezentei versiuni românești se află ediția a doua (1995) a textului german *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, ce constituie volumul 63 al *Operelor complete*, editat de Käte Bröcker-Oltmanns și publicat la editura Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Textul reproduce ultima prelegere ținută de Heidegger în timpul primului său profesorat la Freiburg (1919–1923) și a apărut în ultima subsecțiune a secțiunii a doua a *Operelor complete*, dedicată prelegerilor. Inițial, Heidegger a exclus aceste cursuri timpurii din cadrul primului plan de publicare a operelor sale complete, elaborat chiar de el. Ulterior s-a revenit asupra acestei decizii, astfel încât, începând cu 1985, au fost publicate și volumele acestei prime perioade a evoluției sale. Cursurile timpurii au schimbat sau au completat o percepție marcată exclusiv sau predominant de lucrarea *Ființă și timp* și, pe alocuri, de traseul târziu, mai greu accesibil, al lui Heidegger.

În acest volum, cititorul român are pentru întâia oară la dispoziție unul dintre textele acestor prelegeri și astfel ocazia de a-l cunoaște pe *acest* Heidegger. Prima tendință a multora dintre interpreți a fost aceea de a citi aceste cursuri în optica lui *Ființă și timp*, așadar

ca etapă pregătitoare a lucrării din 1927. Fără îndoială, ele sunt și așa ceva, adică un îndrumar util pentru înțelegerea modului în care s-au format principalele concepte ale lui Heidegger. Totuși, aceste cursuri nu sunt doar forme, încă imperfecte, ale lui *Ființă și timp*, ci, mult mai mult decât atât, experiențe nemijlocite ale celui mai pasionant și viu exercițiu filozofic, probe ale unui efort interogativ febril și necruțător și al unei aproape incontrolabile fecundități a înțelegerii. Odată cu aceste cursuri, cu care debutează cariera sa profesorală, Heidegger își găsește filonul veritabil al întrebărilor sale. Dar, spre deosebire de *Ființă și timp*, unde explorările sale sunt deja captate și controlate în simetriile și coerențele unui plan de tematizare elaborat și precis direcționat, aceste cursuri sunt străbătute încă de o revigorantă deschidere și prospețime; ele nu se rezumă niciodată la a merge pe o singură pistă. Nu puțini sunt, de aceea, interpreții care, în lumina acestor cursuri, nu mai consideră *Ființă și timp* decât o distilare consecventă și târzie a câtorva dintre fermenții timpurii ai gândirii heideggeriene.

În peisajul acestor prime cursuri, *Hermeneutica facticității*[1] se distinge tocmai prin faptul că pare, din punct de vedere al dezvoltării tematice, cuprinsă de clocotul cel mai nestăpânit – dar poate că tocmai în aceasta rezidă bogăția sa. Mai puțin organizată decât majoritatea prelegerilor heideggeriene, *Hermeneutica*

[1] A se vedea *Introducerea* lui Heidegger și cele spuse acolo cu privire la titlul „convențional" și cel „adecvat" al prelegerii, precum și prefața editorului german.

facticității este prin excelență un ansamblu de căutări. Dar aceste căutări sunt uneori răsplătite cu geme perfect închegate: printre ele, remarcabilele capitole dedicate fenomenologiei, istoriei „hermeneuticii" sau celor două surse ale conceptului de „om".

*

Câteva precizări legate de prezenta traducere:

Pe marginea textului românesc a fost adăugată paginația textului original german. Acestea sunt paginile la care se referă indicele de nume din finalul volumului, indice deosebit de util în cazul unei prelegeri precum aceasta, înțesată de referințe la autori dintre cei mai diverși: de la Parmenide și Aristotel la Zwingli și Calvin și până la contemporani precum Spengler sau antropozoful Rudolf Steiner. În cazul textelor citate de Heidegger, am consultat traducerile deja existente în limba română, dar, din cauza preciziei terminologice pe care o pretinde comentariul lui Heidegger, toate pasajele au trebuit să fie retraduse. Atunci când sunt incluse în cadrul unei note bibliografice aparținând lui Heidegger, aceste traduceri apar între paranteze rotunde.

În privința termenilor utilizați, am încercat să urmez, pe cât mi-a stat în putință, terminologia consacrată de traducerea volumului *Ființă și timp*[2]. În câteva puncte, mai puțin importante, am preferat, din rațiuni de context, alte variante: de pildă, în volumul de față,

[2] Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, ed. a doua, Humanitas, București, 2006.

Rede este legat de un orizont mult mai mundan și cotidian și de aceea se pretează mai degrabă traducerii prin *vorbire* decât prin *discurs*; în prelungirea acestei opțiuni, *Gerede* a fost tradus prin *vorbărie*, și nu prin *flecăreală*. Cu privire la alte puncte, de data aceasta esențiale, nu a fost posibilă păstrarea corespondentului din *Ființă și timp* pentru simplul motiv că în prelegerea de față conceptele heideggeriene înseamnă altceva decât ceea ce aveau să însemne în *Ființă și timp* (lucru ce merge uneori chiar până la inversiune). Este cazul unor concepte fundamentale precum *Dasein*, *da*, *Vorhandenheit* etc. Tocmai pentru că aceste prime cursuri nu sunt doar niște simple încercări în direcția lui *Ființă și timp*, ci, dimpotrivă, niște „reușite" de sine stătătoare, nu am putut să eludez diferențele terminologice. Glosarul publicat la sfârșitul volumului dă seama de principalele opțiuni terminologice ale traducerii; cei interesați pot găsi cu ușurință toate opțiunile inedite confruntând glosarul cu cel aflat la finalul lui *Ființă și timp*.

Aș vrea, în final, să le mulțumesc lui Cătălin Cioabă și lui Bogdan Mincă; ei sunt aceia care, cu dăruire și exigență, au adus, în calitate de revizori, această traducere aproape de nivelul traducerilor din Heidegger deja existente în limba română.

TRADUCĂTORUL

INTRODUCERE [1]

§ 1. *Semnificația titlului – „ontologie"*

O observație în vederea unei prime indicări a facticității. Denumirea cea mai la îndemână în acest sens este aceea de „ontologie".

„Ontologie" înseamnă teorie a ființei. Dacă termenul amintit nu face altceva decât să ne anunțe vag că, în cele ce urmează, ființa va deveni într-un fel sau altul obiect al cercetării și al rostirii, atunci putem spune că acest cuvânt s-a achitat de singura sarcină care îi putea reveni ca titlu al acestor cercetări. Dacă însă prin „ontologie" înțelegem o disciplină – de pildă una din sfera neoscolasticii ori din sfera scolasticii fenomenologice, cu diferitele direcții de filozofie academică și de catedră ce stau sub influența ei – atunci cuvântul „ontologie" nu reprezintă un titlu adecvat temei noastre și nici modului ei de tratare.

Dacă, pe deasupra, cuvântul „ontologie" este înțeles ca o lozincă – așa cum obișnuiesc azi să o facă atacurile îndreptate împotriva lui Kant sau, mai exact, împotriva spiritului lui Luther și, în fond, împotriva oricărei interogații deschise și neintimidate din start de posibilele ei consecințe – pe scurt: dacă „ontologie" reprezintă chemarea la luptă într-o revoltă a sclavilor

împotriva filozofiei ca atare – atunci titlul induce pe deplin în eroare.

Termenii „ontologie" și „ontologic" nu vor fi utilizați aici decât în sensul formal anunțat la început: ei nu fac altceva decît să indice, fără să angajeze la nimic. Cei doi termeni denumesc un efort de interogare și de determinare a ființei ca atare; care ființă și în ce fel va fi ea cercetată, rămâne deocamdată cu totul nedeterminat.

Amintind de grecescul ὄν, „ontologia" denumește totodată un anume mod de tratare a întrebărilor cu
[2] privire la ființă, așa cum au fost ele moștenite pe calea tradiției, mod de tratare ce continuă, epigonic, să împânzească tărâmul filozofiei clasice grecești. Deși ontologia tradițională pretinde că se ocupă cu determinările generale ale ființei, nici ea nu are totuși în vedere decât un anumit domeniu de ființă.

În vorbirea modernă, „ontologia" se referă la „teoria obiectului", și anume în primă instanță la o teorie formală a obiectului; ea coincide în această privință cu vechea ontologie (cu „metafizica").

Ontologia modernă nu rămâne însă o disciplină izolată, ci este legată într-un mod aparte de ceea ce se înțelege, într-un sens mai restrâns, prin fenomenologie. *Un concept al ontologiei care să permită cu adevărat o cercetare nu a putut apărea decât în cadrul fenomenologiei.* Ontologie a naturii, ontologie a culturii, ontologii materiale – toate acestea constituie discipline în cuprinsul cărora este scos la iveală, potrivit caracterului său categorial specific, conținutul

obiectual al acestor regiuni. Caracterele obiectuale scoase astfel la iveală de către ontologii sunt apoi folosite în fenomenologie drept fir director, și anume în problemele ce privesc *constituirea*, adică relațiile genetice și de structură ale *conștiinței a ceva* – a unui gen sau a altuia de obiecte.

Pe de altă parte, ontologiile respective ajung doar prin intermediul fenomenologiei să dispună de o bază sigură de probleme și de un traseu clar. Întrucât fenomenologia are în vedere „conștiința a ceva", ea face vizibil și acel „ceva" ce constituie obiectul conștiinței – caracterul obiectual al unei ființări ca atare – și nu îl face vizibil decât în această ipostază. Și, într-adevăr, aceste ontologii pun preț doar pe caracterul obiectual al domeniului lor de ființă, ele nefiind interesate de ființa ca atare, nelegată de vreun domeniu obiectual anume. Fenomenologia în sens restrâns este fenomenologie a constituirii. Fenomenologia în sens larg cuprinde și ontologia.

O asemenea ontologie însă nu își pune defel întrebarea din ce domeniu de ființă trebuie obținut acel sens decisiv al ființei ce conduce întreaga ei problematică. Întrebarea amintită îi este cu totul necunoscută și, din această cauză, îi rămân de asemenea ascunse chiar propria proveniență și propria „geneză de sens".

Neajunsul fundamental al *ontologiei* – atât al celei tradiționale, cât și al celei contemporane – constă în două lucruri: [3]

1. Tema ei este de la bun început faptul-de-a-fi-*obiect* – asta înseamnă, pe de o parte, obiectualitatea

specifică a anumitor obiecte și, pe de altă parte, faptul de a fi obiectul corelat al unei vizări teoretice indiferente, așadar faptul de a fi obiect material pentru anumite științe ale naturii și culturii. În ceea ce privește lumea, ea ajunge să fie, în cel mai bun caz, tema ontologiei doar prin intermediul domeniilor obiectuale și nu plecând de la *Dasein* și de la posibilitățile sale de a fi; eventual acestor domenii obiectuale le sunt alipite și alte caractere, de tip neteoretic. (De remarcat sensul dublu al „naturii", ca lume și ca domeniu obiectual; „natura" ca lume nu este altceva decât o formalizare ce pleacă de la *Dasein* și de la istoricitate, prin urmare nu reprezintă „fundamentul" temporalității acesteia din urmă; la fel și în cazul „trupului".)

2. Prin urmare: „ontologia" își blochează calea de acces tocmai către acea ființare de care depinde întreaga problematică filozofică, și anume către *Dasein*, cel de la care pleacă din capul locului și pentru care „este" în cele din urmă filozofia.

Vom utiliza așadar în cele ce urmează termenul de „ontologie", însă doar în acea accepție formală anunțată la început, în care el nu angajează la nimic, vizând orice interogație și orice cercetare orientată către ființa ca atare. Vor fi atunci numite „ontologice" acele interogații, explicitări, concepte și categorii care se referă la ființare în măsura în care este, indiferent dacă ele sunt sau nu dezvoltate plecând de la aceasta ca atare.

(Sub numele de „ontologie" ni se servește aceeași veche metafizică; nimic altceva decât superstiție și

dogmatism, lipsite atât de posibilitatea, cât și de interesul pentru o cercetare cu adevărat interogativă.)

(Ceea ce trebuie arătat prin „timp" este tocmai faptul că în ontologie se ascund și sarcini fundamentale!)

Așadar, titlul ce rezultă din tema și din modul de tratare al acestor cercetări este mai degrabă acesta: *Hermeneutica facticității.*

CUVÂNT ÎNAINTE[3]

Nu oferim aici decât *întrebări*; întrebările nu sunt simple inspirații de moment; ele nu sunt nici acele „probleme", atât de răspândite azi, care „se" culeg din cărți și din auzite și „se" prezintă apoi cu aerul unei profunzimi abisale. Întrebările se ivesc din disputa cu „lucrurile". Iar lucrurile „sunt" doar *acolo* unde există ochi să le vadă.

Prin urmare, aici trebuie „puse" câteva întrebări, și asta cu atât mai mult cu cât – tocmai acum, când este atât de răspândită îndeletnicirea cu „probleme" – obiceiul de a pune întrebări pare să fi ieșit din uz. Mai mult, suntem pe punctul de a elimina complet și într-un mod tacit obiceiul interogației, convinși fiind că, făcând aceasta, cultivăm simplitatea credinței oarbe. „Sacrul" este declarat principiu esențial, iar lumea contemporană, fragilă și inconsistentă – având mare nevoie de astfel de principii, chiar ia în serios această afirmație. Nimeni nu este interesat de altceva decât de funcționarea cât mai lină a acestui întreg „angrenaj"! Dăm dovadă de seriozitate doar în ceea ce privește o

[3] Titlul îi aparține lui Heidegger. Acest „Cuvânt înainte" nu a fost citit la curs.

mai bună organizare a falsității. Filozofia își interpretează propria corupție ca pe o „reînviere a metafizicii".

În căutările mele l-am avut drept însoțitor pe tânărul *Luther*, iar drept model pe *Aristotel*, pe care cel dintâi îl ura. Am primit impulsuri esențiale de la *Kierkegaard*, iar de la *Husserl* am învățat cu adevărat să văd. Spun asta pentru aceia care nu „înțeleg" un lucru până ce nu îl deduc din influențele sale istorice, această înțelegere nefiind altceva decât pseudoînțelegerea prin care curioșii de profesie întorc spatele singurului lucru care contează în chip decisiv. Interpreții de felul acesta
[6] trebuie ajutați pe cât posibil în „tendința" lor de „a înțelege", pentru ca astfel să iasă singuri din joc. De așteptat, nu avem ce aștepta de la ei. Pe ei nu-i preocupă decât *pseudos*-ul.

PARTEA ÎNTÂI

CĂI DE EXPLICITARE A *DASEIN*-ULUI ÎN TIMPUL SĂU PROPRIU [7]

Facticitatea denumește caracterul de ființă al *Dasein*-ului „nostru" „propriu". Mai precis, expresia amintită se referă la acest *Dasein în timpul său propriu* (fenomenul „timpului propriu"; *cf.* a adăsta într-un timp anume, a rămâne, a fi-*prezent* în-preajma-a-ceva), în măsura în care acesta își este sieși *prezent*, în caracterul său de ființă, *pe însăși calea lui „a fi"*. Faptul că *Dasein*-ul își este prezent sieși *pe calea lui „a fi"* înseamnă că el își este prezent sieși în chipul celei mai proprii ființe a sa și nicidecum în mod primar, ca *obiect* al intuiției și al determinării prin intuiție. *Dasein*-ul nu este ceva de care să luăm cunoștință sau de care doar să avem cunoștință. Tocmai modul său de a fi este acela care îi deschide și îi circumscrie de fiecare dată *Dasein*-ului orizontul posibil al propriului prezent. „A fi" este aici înțeles tranzitiv: a fi viața factică! Ființa nu poate fi niciodată obiect al unui „a avea", în măsura în care accentul cade pe însuși faptul de *„a fi"*.

A spune că *Dasein*-ul este de fiecare dată propriu nu înseamnă a relativiza, reducând totul la indivizi izolați, văzuți în chip exterior, și nu înseamnă, prin urmare, a identifica *Dasein*-ul cu individualitatea (*solus ipse*). Dimpotrivă, „proprie"-tatea despre care vorbim

în cazul *Dasein*-ului reprezintă un mod de a fi; mai precis, ea nu face decât să indice calea pe care o poate urma *Dasein*-ul în direcția unei lucidități față de sine. Astfel, prin acest caracter „propriu" nu vrem nicidecum să delimităm o regiune de ființă, pe care să o opunem altora pentru a o izola.

Prin urmare, numim „*factic*" ceva ce este, prin sine însuși, structurat potrivit unui *asemenea* caracter de ființă și „este" în acest fel. Dacă luăm „viața" ca mod de „a fi", atunci expresia „viață factică" se referă la propriul nostru *Dasein*, ca dat nouă – într-o manieră sau alta de explicitare a caracterului său de ființă – pe însăși calea lui „a fi".

CAPITOLUL I
Hermeneutica

§ 2. *Conceptul tradițional de hermeneutică*

Prin termenul „hermeneutică" vrem să indicăm modul unitar în care este presupusă, luată în discuție, abordată, interogată și explicitată facticitatea.

Ἑρμηνευτική (ἐπιστήμη, τέχνη) este format de la ἑρμηνεύειν, ἑρμηνεία, ἑρμηνεύς. Etimologia cuvântului este obscură.[4]

Numele zeului Ἑρμῆς, mesagerul zeilor, este legat de acest cuvânt.

Recurgând la câteva referințe, putem încerca să delimităm sensul originar al cuvântului și să înțelegem totodată transformările prin care a trecut înțelesul său.

Platon: οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν[5] (poeții sunt doar „purtătorii de cuvânt" ai zeilor). De aceea, Platon spune despre rapsozi, care la rândul lor îi recită pe poeți: Οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνῆς γίγνεσθε;[6] (nu deveniți voi astfel purtătorii de cuvânt ai purtătorilor de cuvânt?). Ἑρμηνεύς este acela care comunică sau vestește cuiva ce „vrea să spună" un altul, respectiv cel care reia o vestire, care este la rândul ei

[4] *Cf.* É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique,* Heidelberg-Paris 1916, pp. 282 și urm.

[5] *Ion* 543 e, (ed. Burnet), Oxford 1904.

[6] *Ibid.*, 535 a.

mijlocită; *cf.* Sofistul 248 a 5, 246 e 3: ἀφερμήνευε, raportează (= „dă de știre ce vor să spună ceilalți").

Theaitetos, 209 a 5: Λόγος = ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἑρμηνεία. „A da de știre" înseamnă a face explicită diferența care distinge unele lucruri în raport cu κοινόν și alături de acesta (*cf. Theaitetos* 163 c: ceea ce spun
[10] cuvintele și este comunicat de interpreți); nu este vorba de o concepere teoretică, ci de recunoașterea unei „voințe", dorințe ș.a.m.d., este vorba de ființă, de existență; ceea ce înseamnă că hermeneutica este modalitatea în care dăm de știre despre ființa unei ființări în ființa-ei-față-de-(noi).

Aristotel: τῇ γλώττῃ (καταχρῆται ἡ φύσις) ἐπί τε τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διάλεκτον, ὧν ἡ μὲν γεῦσις ἀναγκαῖον (διὸ καὶ πλείοσιν ὑπάρχει), ἡ δ' ἑρμηνεία ἕνεκα τοῦ εὖ[7] [ființarea de tipul viețuitoarei folosește limba atât pentru a gusta cât și pentru a sta de vorbă; dintre acestea două, gustul este o modalitate necesară de a te raporta la mediul înconjurător (de aceea se și găsește la cele mai multe dintre viețuitoare); în schimb, abordarea unei chestiuni și discutarea ei cu alții (conversația despre ceva) există pentru a permite unei ființări de tipul viețuitoarei „să fie" în chip propriu (în lumea ei și împreună cu ea]. ἑρμηνεία ia pur și simplu locul lui διάλεκτος, modul uzual de a discuta ceva; conversația nu este însă decât modul factic în care se exercită propriu-zis λόγος-ul, iar sarcina λόγος-ului (vorbirea despre ceva) este aceea de a împlini un δηλοῦν [.] τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν[8] (vorbirea

[7] *De anima* B 8, 420 b 18 și urm.

[8] *Politica* A 2, 1253 a 14 și urm.

face ceva manifest; ea face ființarea să fie *accesibilă*, astfel încât să poată fi luată în seamă drept una oportună sau inoportună).

Vezi și ἑρμηνεύειν; la Filostrat[9]. *Simplicii in Aristotelis Physicorum Commentaria*[10]. Pericle la Tucidide: καίτοι ἐμοὶ τοιούτῳ ἀνδρὶ ὀργίζεσθε ὃς οὐδενὸς οἴομαι ἥσσων εἶναι γνῶναί τε τὰ δέοντα καὶ ἑρμηνεῦσαι ταῦτα, φιλόπολίς τε καὶ χρημάτων κρείσσων[11].

Aristotel: λέγω δέ..., λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν[12].

Există o „scriere" a lui Aristotel care ni s-a păstrat sub titlul de Περὶ ἑρμηνείας. Ea tratează despre λόγος, înțeles în chip fundamental ca ceea ce dezvăluie ființarea și familiarizează cu aceasta. Conform celor tocmai observate, titlul este întru totul adecvat conținutului. Cu toate acestea, scrierea nu a fost intitulată astfel nici [11] de Aristotel și nici de succesorii săi imediați din școala peripatetică. Ea s-a păstrat, între textele rămase postum de la Aristotel elevilor săi, ca „proiect neterminat" și

[9] *De vitis sophistarum*, ed. de C.L. Kayser, Leipzig, 1871, vol. II, p. 11, rândul 29. În: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker/Fragmentele presocraticilor*, Berlin, 1912, vol. II, p. 235, rândul 19.

[10] Ed. de H. Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, 1882, p. 329, rândul 20.

[11] *De bello Peloponnesiaco*, ed. G. Boehme, Leipzig, 1878, vol. II, 60 (5), p. 127. („Și totuși, tocmai pe mine vă mâniați, un om pe care nici un altul nu cred că îl poate întrece în puterea sa de a înțelege ceea ce se cuvine în cetate și de a-l traduce pe înțelesul tuturor, un om care își iubește patria și e deasupra oricăror interese bănești", *gr.*)

[12] *Poetica* 6, 1450 b 13 și urm. („Spun... că a vorbi înseamnă a da ceva de știre prin cuvinte", *gr.*)

„fără titlu". Pe vremea lui Andronikos din Rhodos însă, titlul era deja în uz. H. Maier, cel care a demonstrat cu argumente solide autenticitatea acestei scrieri, estima că titlul trebuie să fi apărut pentru întâia oară în prima generație de după Teofrast și Eudemos[13].

În acest context, cuvântul despre care vorbim nu ne poate interesa, ca titlu al cercetării lui Aristotel, decât în vederea istoriei semnificației sale. Rostul vorbirii este de a face ființarea accesibilă ca una efectiv prezentă și dată în chip manifest. Ca atare, λόγος-ul are capacitatea privilegiată de a face disponibil ceea ce inițial era ascuns și acoperit, ca ceva neascuns și prezent în chip manifest (adică de a fi un ἀληθεύειν). Întrucât scrierea lui Aristotel tratează într-adevăr despre toate acestea, ea se numește, pe bună dreptate, Περὶ ἑρμηνείας.

Semnificația amintită a lui ἑρμηνεύειν a fost generalizată apoi de către bizantini și a ajuns să corespundă lui „a semnifica" al nostru; un cuvânt, un complex de cuvinte spune ceva, „are o semnificație". (De unde „platonismul semnificației".)

Filon îl numește pe Moise ἑρμηνεὺς Θεοῦ[14] (vestitor al voinței lui Dumnezeu).

Aristeas: τὰ τῶν Ἰουδαίων γράμματα „ἑρμηνείας προσδεῖται"[15] (scrierile evreilor au nevoie de o traducere, de o interpretare). A traduce înseamnă a face acce-

[13] *Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik/Autenticitatea tratatului aristotelic* „Despre interpretare", în: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 13, NF. 6 (1900), pp. 23–72.

[14] *De vita Mosis* III, 23 (II, 188). Opera IV, ed. L. Cohn, Berlin, 1902, p. 244.

[15] *Ad Philocratem epistula*, ed. P. Wendland, Leipzig, 1890, p. 4, rândul 3.

sibil în limba proprie și pentru aceasta ceea ce a fost spus într-o limbă *străină*. Drept urmare, în bisericile creștine ἑρμηνεία a ajuns să însemne comentariu (*enarratio*); ἑρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον[16]; a comenta sau a interpreta o scriere înseamnă a căuta să vezi la ce anume se referă ea și a face accesibil ceea ce „vrea [12] să spună" aceasta; a facilita accesul la ceea ce „vrea să spună" o scriere. ἑρμηνεία = ἐξήγησις.

Augustin este autorul primei „hermeneutici" în stil mare. *Homo timens Deum, voluntatem eius in Scripturis sanctis diligenter inquirit. Et ne amet certamina, pietate mansuetus; praemunitus etiam scientia linguarum, ne in verbis locutionibusque ignotis haereat; praemunitus etiam cognitione quarumdam rerum necessariarum, ne vim naturamve earum quae propter similitudinem adhibentur, ignoret; adiuvante etiam codicum veritate, quam solers emendationis diligentia procuravit: veniat ita instructus ad ambigua Scripturarum discutienda atque solvenda*[17]. (Care este atitudinea cu care trebuie omul să se apuce de interpretarea pasajelor mai obscure ale Scripturii: cu frică de Dumnezeu, fără nici o altă grijă decât aceea de a căuta în Scriptură voința lui Dumnezeu; deprins cu pioșenia, pentru a nu găsi nici o plăcere în gâlceava legată de cuvinte, înarmat cu cunoștințe lingvistice, pentru a nu se împotmoli în cuvinte și expresii necunoscute; având cunoștința anumitor obiecte și întâmplări naturale, care sunt folosite pentru ilustrare,

[16] *Comentariu la Octateuh* (n. tr.).

[17] *De doctrina christiana*, Patrologia latină, ed. Migne, XXXIV, Paris, 1845, Liber III, cap. 1, 1, p. 65.

pentru a nu ignora forța lor demonstrativă și sprijinit de adevărul conținut în texte etc.)

În secolul al XVII-lea întâlnim expresia *Hermeneutica sacra* ca denumire pentru ceea ce mai poartă și numele de *Clavis Scripturae sacrae*[18]; *Isagoge ad sacras literas*[19]; *Tractatus de interpretatione*[20]; *Philologia sacra*[21].

[13] Hermeneutica nu mai este acum interpretarea însăși, ci știința condițiilor, a obiectului și a mijloacelor interpretării, a modurilor de a comunica o interpretare și de a o aplica practic; *cf.* Johannes Jakob Rambach:

I. *De fundamentis hermeneuticae sacrae*[22]. Despre alcătuirea corectă a unei interpretări de text; despre sensul textelor.

II. *De mediis hermeneuticae sacrae domesticis*[23]. Analogia credinței ca principiu de interpretare; circumstanțe și afecte; ordinea și legătura părților între ele; paralelismul scrierilor.

---

[18] M. Flacius Illyricus, *Clavis scripturae sanctae seu de sermone sacrarum litterarum/O cheie a Sfintelor Scripturi...*, Basel, 1567.

[19] S. Pagnino, *Isagogae ad sacras literas Liber unicus/Introducere în sfintele scripturi...*, Köln, 1540 și 1542.

[20] W. Frantze, *Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima/Tratat... despre interpretare...*, Wittenberg, 1619.

[21] S. Glass, *Philologia sacra, qua totius V. et N. T. scripturae tum stylus et litteratura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur/Filologia sacră...*, Jena, 1623.

[22] *Institutiones hermeneuticae sacrae, variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis ilustratae/Despre principiile hermeneuticii sacre...*, Jena, 1723, *Conspectus totius libri: Liber primus.*

[23] *Ibid.*, *Liber secundus* (*Despre mijloacele interne ale hermeneuticii sacre*).

III. *De mediis hermeneuticae sacrae externis et litterariis*[24]. Mijloacele gramaticale, critice, retorice, logice și cele legate de științele realului. Traducere și comentariu.

IV. *De sensus inventi legitima tractatione*[25]. Despre comunicare, argumentare, utilizarea porismatică și practică. (Porismata, πορίζειν: a deduce, a trage o concluzie.)

Schleiermacher a fost cel care a restrâns, apoi, această idee de hermeneutică, mult mai cuprinzătoare și mai vie inițial (*cf.* Augustin!), la o „artă (tehnică) a înțelegerii"[26] discursului altuia și a legat-o, ca disciplină ce cuprinde o gramatică și o retorică, de dialectică. Metodologia lui Schleiermacher este una formală, ea cuprinde ca „hermeneutică generală" (teoria și tehnica înțelegerii discursului străin în genere) hermeneuticile speciale: cea teologică și cea filologică.

A. Boeckh a adoptat ideea acestei hermeneutici schleiermacheriene în textul său, *Enciclopedia și metodologia științelor filologice*[27].

În cele din urmă, Dilthey a preluat conceptul de [14] hermeneutică al lui Schleiermacher – definind-o ca

[24] *Ibid.*, *Liber tertius* (*Despre mijloacele externe și literare ale hermeneuticii sacre*).

[25] *Ibid.*, *Liber quartus* (*Despre modul corect de a te raporta la sensul indicat*).

[26] *Hermeneutik und Kritik m. bes. Beziehung auf das Neue Testament/Hermeneutica și critica, cu referire specială la Noul Testament*, ed. de F. Lücke. În: *Sämmtliche Werke*, secț. I, vol. 7, Berlin, 1838, p. 7.

[27] *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften/Enciclopedia și metodologia științelor filologice*, Leipzig, 1877.

„reglementare a înțelegerii" (*Tehnica interpretării documentelor scrise*)[28] –, dar a încercat să ofere și un fundament acestui concept printr-o analiză a înțelegerii ca atare. De asemenea, Dilthey a urmărit, în contextul cercetărilor sale asupra dezvoltării științelor spiritului, și dezvoltarea hermeneuticii.

Pe de altă parte, tocmai acest interes al său a avut drept urmare o limitare dramatică a poziției sale. Astfel, în dezvoltarea hermeneuticii ca atare, Dilthey a trecut cu vederea tocmai epocile decisive ale acesteia (patristica și pe Luther), și asta pentru că nu a urmărit în mod tematic hermeneutica decât în măsura în care găsea în ea o tendință către ceea ce constituia, pentru el, aspectul esențial – adică o metodologie a științelor hermeneutice ale spiritului. Diluarea căreia îi este supus astăzi Dilthey în mod sistematic (Spranger) nu ajunge nici pe departe la nivelul încercărilor sale, ele însele deja destul de limitate și de lipsite de transparență în ceea ce privește fundamentele. De altfel, Dilthey nu și-a însușit niciodată cu adevărat propria poziție.

§ 3. Hermeneutica înțeleasă ca autointerpretare a facticității

În titlul acestei cercetări termenul de „hermeneutică" nu apare în înțelesul său modern și nu denumește

[28] *Die Entstehung der Hermeneutik/Originea hermeneuticii*, în: *Philosophische Abhandlungen, Chr. Sigwart zu seinem 70. Geburtstag gewidmet/Cercetări filozofice dedicate lui Chr. Sigwart cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, ed. de B. Erdmann *et al.*, Tübingen/Freiburg/Leipzig, 1900, p. 190, ed. a 5-a, în: *Gesammelte Schriften*, V, Stuttgart/Göttingen, 1968, p. 320.

nicidecum o doctrină – în sens oricât de larg – ce *are ca obiect* interpretarea. Trimițând la semnificația sa originară, termenul se referă aici mai degrabă la întregul unitar pe care îl constituie exercițiul lui ἑρμηνεύειν (a comunicării a ceva), adică întregul unitar al *interpretării facticității.* Aceasta presupune modul de a o scoate în întâmpinare, de a o vizualiza, de a dobândi o priză asupra ei și de a o aduce în cele din urmă la concept.

Motivul pentru care am ales cuvântul „hermeneutică" cu semnificația sa originară este acela că el indică și reușește astfel să accentueze – chiar dacă, în cele din urmă, în mod insuficient – câteva dintre momentele [15] care joacă un rol central în cercetarea facticității. În ceea ce privește „obiectul" ei și, mai precis, modul de acces pe care acesta îl pretinde, termenul „hermeneutică" indică faptul că obiectul cu pricina își *are* propria ființă ca pe ceva ce poate fi interpretat și care chiar cere o interpretare. Asta înseamnă că ține de însăși ființa obiectului hermeneuticii ca el să fie, într-un fel sau în altul, deja interpretat. Hermeneutica are sarcina de a face accesibil în caracterul său de ființă *Dasein*-ul de fiecare dată propriu, și anume accesibil chiar pentru acest *Dasein.* Ea are, de asemenea, sarcina de a-i comunica *Dasein*-ului propriul său caracter de ființă și, în sfârșit, de a investiga acea înstrăinare de sine de care *Dasein*-ul este atins. Astfel, în cadrul hermeneuticii, *Dasein*-ului i se conturează posibilitatea de a deveni și de a fi *înțelegător* cu privire la sine însuși.

Această înțelegere, ce se configurează în virtutea interpretării, nu poate fi comparată în nici un fel cu ceea ce poartă în mod uzual numele de „înțelegere", adică cu o raportare de tipul cunoașterii la viața altuia.

Aici nu este vorba nicidecum de o „raportare la ceva" (intenționalitate), ci de un *fel de a fi* al *Dasein*-ului însuși. Vom fixa în chip terminologic acest fel de a fi prin expresia „*luciditatea* față de sine" a *Dasein*-ului.

A hermeneutiza nu înseamnă a născoci tot felul de procedee menite să ia cu asalt *Dasein*-ul și să-l disece din pură curiozitate. Dimpotrivă, doar plecând de la facticitate vom putea să evidențiem *în ce măsură* aceasta pretinde ea însăși o asemenea interpretare și *când anume* o pretinde. Relația dintre hermeneutică și facticitate nu este, astfel, aceea dintre cunoașterea obiectului și obiectul cunoscut, căruia cunoașterea nu trebuie decât să i se adecveze. Dimpotrivă, interpretarea reprezintă ea însăși o posibilitate și un mod privilegiat al facticității, având același caracter de ființă cu aceasta. Interpretarea *este* în însuși modul de a fi al vieții factice. Dacă înțelegem facticitatea – într-un mod impropriu – drept „obiect" al hermeneuticii (precum este planta obiect al botanicii), atunci ar trebui să spunem că aceasta (hermeneutica) se regăsește în propriul ei obiect (așa cum am spune, prin analogie, că plantele sunt ceea ce sunt și cum sunt doar odată cu botanica și prin intermediul acesteia).

Această legătură de ființă a hermeneuticii cu „obiectul" ei, indicată mai sus, face ca inițierea, desfășurarea și aproprierea hermeneuticii să fie – atât factic, cât și prin însăși ființa lor – anterioare oricărei întreprinderi
[16] a științelor. Eventualitatea ca hermeneutica să eșueze nu poate, în chip principial, să fie înlăturată, căci aceasta ține de ființa ei cea mai proprie. Caracterul de evidență

al explicitărilor hermeneutice este în chip principial unul labil; a impune hermeneuticii un ideal de evidență, și încă unul atât de exagerat precum „intuiția eidetică", înseamnă a nu înțelege limitele a ceea ce ea poate și are voie să întreprindă.

Tema cercetării hermeneutice o constituie *Dasein*-ul de fiecare dată propriu. Acesta este interogat hermeneutic – în intenția de a-și forma o luciditate radicală față de sine – cu privire la caracterul său de ființă. Viața factică se distinge în ființa ei prin aceea că *este* în modul *posibilității* ei înseși *de a fi*. Posibilitatea *cea mai proprie* în modul căreia *Dasein*-ul (facticitatea) „este" fără ca această posibilitate să fie din capul locului „actualizată" o vom numi *existență*. Prin însuși felul în care interogarea hermeneutică o presupune, facticitatea este îndreptată către acest mod al său eminamente propriu de a fi – existența – și este astfel plasată în „deținerea prealabilă". Interpretarea facticității se petrece prin urmare plecând de la această deținere prealabilă și în direcția ei. Formulele explicitative de natură conceptuală rezultate din această interpretare vor fi numite *existențiali*.

Un „concept" nu este o schemă, ci o posibilitate a ființei și a clipei, respectiv o posibilitate constitutivă a clipei; e vorba de o semnificație nou creată. Conceptul este caracterizat printr-o *deținere prealabilă*, ceea ce înseamnă că el ne transpune într-o experiență fundamentală. El este caracterizat, de asemenea, printr-o *concepere prealabilă*, ceea ce înseamnă că pretinde un anume mod al abordării și interogării. Prin urmare,

conceptul ne transpune – atât prin tendința sa de interpretare, cât și prin preocuparea care îl mână – în *Dasein*. Conceptele fundamentale nu sunt ceva ce se aplică doar ulterior, ci tocmai ele ne poartă din capul locului înainte în înțelegere: prin ele și în modul pe care ele ni-l prescriu dobândim o priză asupra *Dasein*-ului.

Deținerea prealabilă proprie interpretării și faptul că ea nu poate fi prezentă tematic ca obiect al unei relatări fruste și fără rest constituie tocmai semnul distinctiv al caracterului ei de ființă. Fiind constitutivă, în chip decisiv, interpretării (care vine la rândul ei să alcătuiască acest „a fi" al *Dasein*-ului), deținerea prealabilă posedă și *caracterul de ființă* al acestuia, adică *posibilitatea*. Acest fel de a fi, posibilitatea, este circumscris și modificat factic în funcție de situația *către care* se îndreaptă de fiecare dată interogarea hermeneutică. Prin urmare, deținerea prealabilă nu este nicidecum arbitrară.

„Viața se lasă explicată doar odată ce a fost trăită până la capăt, la fel cum și Cristos a început să explice
[17] Scripturile și să indice felul în care acestea îl mărturisesc abia după ce a înviat." Kierkegaard, *Jurnal*, 15.04.1838[29].

Obiectul hermeneuticii, luat ca atare, constituie un aspect profund problematic al acesteia și al sarcinii ei; acest lucru se datorează faptului că *Dasein*-ul nu este decât în *sine însuși*. El *este*, însă este ca *itinerantă*

[29] *Die Tagebücher 1834–1855/Jurnal 1834–1855*, selecție și traducere Th. Haecker, Leipzig o. J., p. 92 (ediția a patra, München 1953, p. 99).

a sa către *acesta*! Acest mod de a fi al hermeneuticii nu trebuie sub nici o formă eludat sau tratat în chip artificial, prin înlocuirea lui cu altceva. Dimpotrivă, este decisiv să ținem cont de el. Odată cu acest aspect problematic se arată și singurul sens în care poate și trebuie să fie înțeleasă „anticiparea", „saltul înainte". A anticipa nu înseamnă a fixa un deznodământ, ci a ține cont tocmai de itinerança amintită: a o lăsa să fie, a o deschide, a păstra *posibilitatea*.

Acesteia îi corespunde, la nivelul deținerii prealabile, o dimensiune fundamentală a problematicului. Ea este prezentă în chip relucent[30] în toate caracterele de ființă. La nivel *ontic*, *problematicul* se reflectă în: *grijă*, neliniște, angoasă, *temporalitate*. În dimensiunea problematicului și doar în ea ajungem să cucerim *acea* situare pe baza căreia și în vederea căreia putem „fixa" un deznodământ. Și asta doar în virtutea faptului că, prin însuși modul său de a fi, *Dasein*-ul poate fi fixat, cu alte cuvinte este încă nefixat. Ce rol joacă în acest context problema morții?

Abia odată cu hermeneutica obținem acea situare pe baza căreia putem în sfârșit pune întrebări într-un mod cu adevărat radical și fără a mai avea nevoie de acel fir ajutător tradițional care este ideea de om. (Ne putem întreba în ce fel trebuie pusă problema „alcătuirii"

[30] Acest termen (*germ. reluzent*) este discutat de Heidegger în cursul *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung/Interpretări fenomenologice la Aristotel. Introducere în cercetarea fenomenologică*, semestrul de iarnă 1921/1922, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985 (n. tr.).

omului și dacă, în genere, ea poate fi pusă. Nu devine oare vizibilă *posibilitatea*, ca fenomen autonom din punct de vedere concret existențial, doar plecând de la această dimensiune a problematicului?)

Apoi: interpretarea își are punctul de plecare în „ziua de azi", adică în acea inteligibilitate medie din care trăiește filozofia și în care ea *își are ecoul*. *Impersonalul „se"* are și o anumită latură pozitivă: el nu este doar un fenomen ce ține de cădere, ci, ca un asemenea fenomen, el constituie un mod de a fi al *Dasein*-ului factic.

Este cu neputință de estimat în avans până unde anume se întind limitele inteligibilității factice. De altfel, perimetrul acestei inteligibilități nu poate fi în genere estimat. La fel, nici modul în care se reverberează aceasta nu poate fi normat după modul în care sunt înțelese și comunicate propozițiile matematice. Însă, în fond, acest aspect nici nu este relevant, căci hermeneutica ne transpune într-o situație pe baza căreia devine cu putință înțelegerea.

[18] Făcând abstracție de aspectele formale inerente ei, hermeneutica nu poate dispune de o înțelegere „universală". Și, chiar dacă ar putea, orice hermeneutică care se înțelege pe sine și propria sarcină ar fi obligată, prin situarea ei, să se delimiteze de o atare universalitate și să se întoarcă la *Dasein*-ul de fiecare dată factic, trezindu-i atenția față de sine. „Formalul" nu este niciodată de sine stătător; ci este o expansiune „lumească" și nu reprezintă decât un sprijin. Căci, de bună seamă, hermeneutica nu urmărește să obțină simple cunoștințe, ci o cunoaștere existențială, adică tocmai un

„a fi". Ea vorbește plecând de la o anumită deja-interpretare și în vederea acesteia.

Asumpția hermeneutică nu este nicidecum ceva introdus în chip arbitrar. Ea constituie acel „ca ceva" prin care este prinsă și sesizată în prealabil facticitatea. Întrucât privește caracterul de ființă pe care hermeneutica îl presupune în chip decisiv, ea este acel ceva pe care, asemenea unei cărți de joc, este pariat totul. Pe de altă parte, asumpția nu constituie nici o simplă posesie a ceva dat „de-a gata", ci ea își are sursa și rădăcinile într-o experiență fundamentală: acea luciditate filozofică în care *Dasein*-ul se întâlnește pe sine. Luciditatea amintită este una „filozofică" pentru că se ivește în cadrul unui efort radical de *autointerpretare* la care filozofia se supune pe sine, în așa fel încât această autointerpretare constituie totodată, în chip decisiv, o posibilitate a *Dasein*-ului și un mod în care acesta se întâlnește pe sine.

Conținutul fundamental al acestui *efort de a se înțelege pe sine* al filozofiei trebuie să poată fi reliefat ca atare și în acest scop el trebuie să fie indicat în prealabil. În acest sens, remarcăm două aspecte relevante pentru hermeneutică: 1) Ținând ea însăși de viața factică, filozofia este acel mod de cunoaștere în cuprinsul căruia *Dasein*-ul factic se smulge fără menajamente din tot ceea ce-l reține de la sine și se remite fără reținere sieși. 2) Ca atare, filozofia nu are defel sarcina de a se îngriji de cultură și de umanitate în genere. Ea nu poate pretinde să scutească o dată pentru totdeauna generațiile viitoare de grija de a-și pune întrebări și

nu ar trebui nici măcar să-și propună să le influențeze prin pretenții absurde de valabilitate. Ea este ceea ce poate să fie doar ca filozofie a „timpului" ei. („Temporalitate".) *Dasein*-ul lucrează în modul lui *a fi acum*.

Asta nu înseamnă însă nicidecum că trebuie să ne străduim să fim cât se poate de moderni, luând de bune toate așa-zisele „necesități" și toate nevoile închipuite ale zilei. Tot ce este „modern" se recunoaște
[19] după felul artificial în care își ia tălpășița din propriul timp, doar astfel reușind să aibă „succes". (Totul devine simplă îndeletnicire profesională, propagandă, prozelitism, clică și sforărie în treburile spiritului.)

Pe de altă parte, nu putem nicidecum estima din capul locului „drept ce anume" se întâlnește pe sine *Dasein*-ul aflat în exercițiul unei atare lucidități (în speță, care este caracterul său de ființă). În orice caz, acest caracter nu privește omenirea ca atare și nici vreun public oarecare, ci el reprezintă de fiecare dată o posibilitate decisivă și determinată a unei facticități concrete. Această posibilitate câștigă în transparență pe măsură ce hermeneutica izbutește să obțină o priză asupra facticității și un concept al acesteia; totodată însă această posibilitate se consumă și ca posibilitate. Existența, ca *posibilitate* istorică specifică a *Dasein*-ului, este deja alterată în caracterul ei de posibilitate dacă i se pretinde să stea la îndemâna unei curiozități filozofice avide să o descrie. Ea nu este niciodată „obiect", ci fapt de a fi; ea este *prezentă* doar în măsura în care, de fiecare dată, o viață „este", în mod tranzitiv, acest fapt de a fi.

Întrucât caracterul de ființă pe care îl presupune hermeneutica nu este dat decât astfel, adică prin asumpția hermeneutică, el nu poate face obiectul unor considerații de ordin general sau al dezbaterii publice. Acestea două nu sunt nimic altceva decât mijloacele, folosite cu deosebită predilecție, pentru a devia la momentul potrivit *impactul* pe care asumpția hermeneutică îl poate avea asupra vieții factice. Astăzi, filozofiei i se solicită din toate părțile cu insistență: 1. să nu piardă prea mult timp cu presupozițiile, ci să privească la lucrurile însele (să fie o filozofie „la obiect"); 2. să își prezinte publicului toate presupozițiile și să o facă într-o formă vădită pentru toată lumea, adică într-un mod cât se poate de inofensiv și de plauzibil. Ambele solicitări se prezintă cu aura unei filozofii absolute și pur obiective; ele nu sunt însă decât disimulările unui strigăt de *teamă* în fața filozofiei.

Întrebarea legată de locul ce îi revine hermeneuticii în cadrul sarcinilor „filozofiei" este o întrebare cât se poate de secundară și lipsită, în fond, de orice relevanță, dacă nu chiar o întrebare pusă din capul locului prost. Faptul că, întâmplător, denumirea de „hermeneutică" are la bază un cuvânt oarecum straniu nu trebuie să ne facă să ne pierdem vremea cu asemenea reflecții lipsite de conținut.

Hermeneutica însăși rămâne ceva lipsit de orice [20]
importanță atât timp cât nu este „prezentă" acea luciditate în fața facticității, luciditate din care hermeneutica trebuie să se ivească; toate discuțiile *despre* ea se bazează pe o neînțelegere de principiu. Presupunerea mea –

dacă îmi e permisă această observație personală – este că hermeneutica nici măcar nu e filozofie, ci ceva cu totul și cu totul preliminar. Ea are însă o particularitate: ceea ce contează nu este să o închei cât mai repede, ci să reziști cât mai mult în ea.

Am devenit atât de lipsiți de vlagă, încât nu mai avem astăzi nici măcar puterea de a pune cu adevărat o întrebare și de a o susține ca atare. Dacă un vraci al filozofiei nu ne poate răspunde, dăm fuga la următorul, iar cererea face să crească oferta. În limbajul comun, asta se cheamă interes crescut pentru filozofie.

Hermeneutica însăși nu e filozofie; rostul ei este doar acela de „a supune atenției" filozofilor de azi un obiect căzut până de curând în uitare. Faptul că, în ciuda proporțiilor frenetice pe care le-a căpătat îndeletnicirea cu filozofia, asemenea chestiuni secundare sunt pierdute din vedere nu trebuie să ne mire prea tare, căci preocuparea principală pare să fie acum aceea de a nu ajunge prea târziu la „învierea metafizicii", care – după cum se aude – stă să vină, iar singura grijă este aceea de a obține, nu doar pentru sine, ci și pentru ceilalți, într-un mod cât se poate de simplu, comod și, pe deasupra, rentabil (eventual prin intermediul unei intuiții eidetice) prietenia bunului Dumnezeu[31].

[31] Adăugirea lui Heidegger: „Să nu măsurăm cu un etalon și cu niște coordonate străine și îndoielnice; acest lucru trebuie subliniat cu insistență!"

CAPITOLUL II

Ideea de facticitate și conceptul de „om"[32]

Atunci când am indicat și determinat tema hermeneuticii ca fiind facticitatea (*Dasein*-ul nostru de fiecare dată propriu), am evitat din capul locului să folosim expresiile *Dasein* „uman" sau „ființă a omului".

Diferitele concepte de „om" – 1. viețuitoare dotată cu rațiune, și 2. persoană, personalitate – au fost obținute de fiecare dată plecând de la experiența anumitor raporturi obiectuale, date ca atare la nivelul lumii, și de la o perspectivă asupra acestora. Primul concept trimite la raportul reic pe care îl sugerează seria de obiecte: plantă, animal, om, daimon, zeu. (Aici nu trebuie să ne gândim în primă instanță la o experiență specifică științelor naturii sau biologiei în sens modern.) Cel de-al doilea concept a apărut odată cu modul creștin de a interpreta, în conformitate cu revelația veterotestamentară, înzestrarea originară a omului plecând de la faptul că este creat de Dumnezeu. Ambele determinări conceptuale urmăresc să fixeze proprietățile cu care este înzestrat un lucru, deja dat ca atare. Ulterior, pe baza înzestrării sale deja fixate, acestui lucru fie i se atribuie un anumit mod

[32] Titlul lui Heidegger.

de a fi, fie este considerat pur și simplu ca „real", indiferent ce se înțelege prin asta.

De altfel, trebuie să fim foarte prudenți cu acest concept de „viețuitoare dotată cu rațiune", căci el nu redă nicidecum sensul decisiv al lui ζῷον λόγον ἔχον. Λόγος nu înseamnă niciodată, în filozofia științifică clasică a grecilor (la Aristotel), „rațiune", ci înseamnă discurs, vorbire; așadar, omul – o ființare care își are lumea în modul abordării și luării ei în seamă prin cuvânt[33]. Nivelarea acestor concepte a început deja
[22] din școala stoică, iar în speculația și teosofia elenistă λόγος, σοφία și πίστις apar drept concepte ce desemnează ipostazele.

Diferitele concepte de om aflate azi în uz provin toate din aceste două surse, indiferent dacă ideea de persoană este înțeleasă pe linia lui Kant și a idealismului german sau în continuarea teologiei medievale.

§ 4. *Conceptul de* om *în tradiția biblică*

Explicitarea ideii de om prin conceptul de persoană, concept care a asimilat grecescul ζῷον λόγον ἔχον, este obținută pe firul unui pasaj biblic devenit în mai multe privințe clasic pentru teologia creștină – *Geneza* I, 26, in LXX (*Septuaginta*): καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'

[33] „Mai bine în semestrul de vară 1924" (adăugire ulterioară a lui Heidegger).

ὁμοίωσιν[34]. Aici, εἰκών și ὁμοίωσις sunt oarecum identice ca sens.

(Ideea de Dumnezeu este obținută plecând de la o perspectivă asupra omului; depinde de situarea religioasă de fiecare dată. Dar trebuie văzute ambele perspective.) *Cf.* Kuhn: ființare senzorial-rațională (natura, οὐσία) – ființă „personală" (ὑπόστασις, *substantia*), *capax alicuius veritatis de deo et alicuius amoris dei*[35].

Istoria interpretării pasajului din *Geneză* începe cu Pavel, 1 *Cor.* XI, 7: ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν, εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων[36].

Cf. 2 *Cor.* III, 18; *Rom.* VIII, 29: ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοὲς ἀδελφοὲς[37].

O problemă: ce este atunci femeia?

Tatian (cca 150), Λόγος πρὸς Ἕλληνας: μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ, λέγω δὲ

---

[34] „Și a zis Dumnezeu: *Să facem omul după chipul și asemănarea Noastră* (*gr.*) (n. tr.).

[35] *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade/Învățătura creștină cu privire la harul divin*, partea I, Tübingen, 1868, p. 11 [„Capabil să ajungă la adevăr cu privire la Dumnezeu" și „Să îl iubească pe Dumnezeu", (*lat.*)].

[36] „Căci bărbatul nu trebuie să-și acopere capul, fiind chip și slavă a lui Dumnezeu, iar femeia este slava bărbatului" (*gr.*) (n. tr.). Traducerea citatelor din Biblie a fost preluată din ediția IBMBOR, București, 1997.

[37] „Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați" (*gr.*) (n. tr.).

ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοια τοὲς ζῴοις πράττοντα (nu ca ζῷον), ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν τῆς ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν Θεὸν κεχωρηκότα (cel aflat astfel pe o
[23] treaptă superioară)[38]. Aici sunt fixate în chip limpede cele două moduri fundamentale de a înțelege omul.

Augustin: *Et dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et hic animadvertenda quaedam et coniunctio, et discretio animantium. Nam eodem die factum hominem dicit, quo bestias. Sunt enim simul omnia terrena animantia; et tamen propter excellentiam rationis, secundum quam ad imaginem Dei et similitudinem efficitur homo, separatim de illo dicitur, postquam de caeteris terrenis animantibus solite conclusum est, dicendo, Et vidit Deus quia bonum est*[39]. (În

[38] *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur/Texte și cercetări cu privire la istoria literaturii vechi creștine*, ed. de O.V. Gebhardt și A. Harnack, vol. IV, H. 1., Leipzig, 1888–1893, cap. 15 (68), p. 16, rândurile 13–16 [Tatian, *Predica către Greci*: „...doar omul singur este chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin om nu mă refer la cel care se poartă precum animalele, ci la cel care, trecând dincolo de propria lui umanitate, se îndreaptă către însuși Dumnezeu", (*gr.*)].

[39] *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Migne, XXXIV, Paris, 1845, cap. 16, 55, p. 241 [„Și a zis Dumnezeu: *Să facem om după chipul și asemănarea Noastră*. Trebuie să observăm aici felul în care omul este pus laolaltă cu animalele, și totuși despărțit de acestea. Scriptura ne spune că omul a fost făcut în aceeași zi cu animalele, căci toate își sunt asemenea ca animale pământești. Cu toate acestea, prin privilegiul rațiunii, care se datorează faptului că omul este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, Scriptura ne vorbește despre el în chip separat, după ce a terminat de vorbit despre celelalte animale pământești, spunând bine cunoscutele cuvinte «și a văzut Dumnezeu că este bine»", (*lat.*)].

loc de: *Et factum est* și: *et fecit Deus*. Analog: *Faciamus – Fiat*[40].)

Toma d'Aquino: *de fine sive termino productionis hominis prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei*[41].

Quia, sicut Damascenus dicit, lib. 2 Orth. fid., cap. 12, a princ., homo factus ad imaginem *Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur* intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum, *postquam praedictum est de* exemplari, *scilicet* de Deo, *et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest,* de homine*: secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem*[42]. Această propoziție stă la temelia întregii construcții metodice interne a operei teologice fundamentale a Evului Mediu.

Zwingli*:* „ouch dass er [omul] sin *ufsehen hat* uf gott und sin wort, zeigt er klarlich an, dass er nach

[40] *Cf. De Trinitate*, Migne XLII, Paris, 1841, Liber XII, cap. 7, 12, p. 1004.

[41] *Summa Theologiae* (Parma), I, *quaest.* XCIII, *prologus* [„la finele sau în momentul facerii omului, întrucât se spune că el a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu", (*lat.*)].

[42] *S. Th.*, *prologus* la II „Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, iar întrucât asta implică, după cum ne spune Damascius, că el este inteligent și liber să judece și stăpân al lui însuși, astfel încât, acum că ne-am pus de acord că Dumnezeu este cauza exemplară a lucrurilor și că ele decurg din puterea Sa și prin voința Sa, vom continua prin a ne întoarce privirile asupra acelui «chip» al său sau, altfel spus, asupra omului ca sursă a acțiunilor ce îi sunt proprii, care cad în responsabilitatea sa și se află sub controlul său", (*lat.*). Sublinierile îi aparțin în parte lui Heidegger.

siner natur etwas gott näher anerborn, etwas mee *nach-*
[24] *schlägt, etwas züzugs* zu jm hat, das alles on zwyfel allein daraus flüsst, dass er nach der *bildnuss* gottes geschaffen ist"[43].

Calvin: *His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus* transcenderent usque ad Deum *et aeternam felicitatem*[44].

De aici interpretarea „personalistă" ajunge, trecând prin idealismul german, la *Scheler*[45].

La rândul său, *Scheler* nu face altceva decât să se învârtă în spațiul acelorași întrebări tradiționale, învechite și lipsite deja de orice sâmbure de autenticitate;

---

[43] *Von klarheit und gewüsse oder unbetrogliche des worts gottes*, în: *Werke I. Der deutschen Schriften erster Teil*, Zürich, 1828, p. 58 „Din chiar faptul că omul privește în sus către Dumnezeu și către Cuvântul său, reiese în chip limpede că prin însăși natura sa el este născut ceva mai aproape de Dumnezeu, că este într-o mai mare măsură asemenea Lui și că este atras către El – toate acestea decurg fără îndoială din faptul că el a fost creat după chipul lui Dumnezeu", (*germ. veche*). Sublinierile lui Heidegger.

[44] *Institutio* I, 15, 8 „Omul excela prin aceste dotări alese, în starea sa inițială, când rațiunea, inteligența, prudența și judecata nu îi erau doar suficiente pentru a-și guverna viața pământească, ci îi permiteau, de asemenea, să urce dincolo de aceasta până la Dumnezeu și până la fericirea veșnică", (*lat.*). Sublinierile lui Heidegger.

[45] *Cf. Zur Idee des Menschen/Despre ideea de om*, prima ediție, în: *Abhandlungen und Aufsätze/Tratate și eseuri*, vol. I, Leipzig, 1915, pp. 319–367 (citat în continuare ca: *Zur Idee des Menschen*), ed. a 4-a, apărută în: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze/Prăbușirea valorilor. Tratate și eseuri*, *Ges. Werke*, 3, Berna, 1955, pp. 173–195.

atâta doar că perspectiva și modul său de explicitare „purificate fenomenologic“[46] fac ca totul să fie mai înșelător. Scheler vrea să determine „locul metafizic“ al omului „...în întregul ființei, ce cuprinde lumea și pe Dumnezeu“[47], „specia *homo*“. Vrea să dea jos „veșmântul de imagine și mit“ al ideii și să abordeze lucrul însuși[48].

Distincția pe care o face Scheler între *homo naturalis*[49] al științelor naturii, pe de o parte „unitate a trăsăturilor specifice“, „specie zoologică“ – și *homo historiae*, pe de altă parte, – „unitatea ideală, drept care figurează «omul» în științele spiritului și în filozofie“[50], nu este altceva decât o diluare a distincției lui Kant între conceptul natural și cel inteligibil al omului – distincție pe care Scheler o califică din perspectiva intenționalității și a eideticii drept „...eroare antropologistă“[51]. Totul este văzut „din afară“, precum în acea *Sachphilosophie* care pretinde ca filozofia să fie „la obiect“.

„Ce este omul?“ – de parcă o astfel de întrebare nu [25]
ar ascunde un sens, o intenție, o întreagă hermeneutică! El este „intenția și gestul «transcendenței» înseși“[52], este un căutător de Dumnezeu, „un «intermediar»,

[46] *Cf.* p. 346, 186 (aici și în cele ce urmează prima cifră indică pasajul din prima ediție, cea de-a doua pasajul din cea de-a patra ediție).

[47] *Ibid.*, pp. 319, 173.

[48] *Ibid.*, pp. 320, 173.

[49] *Ibid.*, pp. 322, 174.

[50] *Ibid.*, pp. 323, 175.

[51] *Ibid.*, pp. 321, 173 și urm.

[52] *Ibid.*, pp. 346, 186.

o «graniță»". (Animal-Dumnezeu, ambele concepte sunt preluate), „un veșnic «dincolo»"[53], o „trapă" prin care pătrunde harul[54]; „...singura idee de *om* care poate avea sens nu este nimic altceva decât un «teo-morfism» desăvârșit, ideea unui X, o imagine finită și vie a lui Dumnezeu, o pildă a Lui, – una dintre infinitele Sale proiecții pe marele ecran al ființei!"[55]. Pe scurt: panoramă! Povești și romane!

Scheler se servește, la întâmplare, și de teologia timpurie (*cf.* și gnoza valentiniană: σάρξ – ψυχή – πνεῦμα, *caro, anima, spiritus*), dar în timp ce vechii teologi își dădeau măcar seama că ceea ce făceau era teologie, Scheler amestecă totul și compromite astfel atât teologia, cât și filozofia. Metoda specifică de a trece facticul cu vederea este aplicată cu multă acuitate în această carte.

§ 5. *Conceptul teologic de* om *și conceptul de* animal rationale[56]

Hermeneutica are drept obiect tematic *Dasein*-ul de fiecare dată propriu, pe care îl interoghează cu privire la caracterul său de ființă și la structurile sale fenomenale. Așadar, în vederea alcătuirii unei sistematici

[53] *Ibid.*, pp. 347 și urm, 186.
[54] *Ibid.*, pp. 348, 187.
[55] *Ibid.*, pp. 349, 187.
[56] Titlul lui Heidegger: „Adaos la p. 4 (a manuscrisului). Ideea facticității și conceptul de om." Acest § 5 nu a fost ținut niciodată la curs (până la p. **[29]**).

universale a regiunilor de ființă, hermeneutica decupează din cuprinsul acesteia o anumită regiune, pe care o supune, cu o intenție precisă, unei cercetări sistematice.

În încercarea de a găsi o denumire potrivită pentru această regiune de ființă, de a o circumscrie și de a ne-o însuși cu adevărat, am evitat și vom evita să folosim [26] expresii precum „*Dasein* uman" sau „ființă umană". Conceptul de om, indiferent în care dintre tiparele sale categoriale tradiționale îl înțelegem, ne blochează în mod radical accesul la acel ceva pe care căutăm să îl facem vizibil ca „facticitate". Întrebarea „ce este omul?" își escamotează singură, aducând în discuție un obiect care îi este străin, perspectiva asupra a ceea ce vrea de fapt să interogheze (*cf.* Jaspers).

Dacă ar numi *Dasein*-ul „om", cercetarea noastră s-ar plasa din capul locului în anumite tipare categoriale, ceea ce presupune așadar că ea se desfășoară pe firul unei definiții tradiționale (*animal rationale*). Luând această definiție drept fir director, descrierea hermeneutică s-ar găsi de la bun început prizoniera unui anumit punct de vedere, fără a-și fi putut însuși în mod genuin motivele originare ce determină acest punct de vedere.

Mai mult decât atât, definiția amintită s-a desprins deja de solul ei originar și de orice posibilitate autentică de a se atesta[57]. Avatarurile acestei definiții în filozofia modernă (Kant) sunt determinate totodată de o interpretare în care se insinuează și motive din teologia creștină. Ideile de umanitate, personalitate, ființă

[57] *Cf.* Aristotel, *Et. nic.*, A 6.

personală nu pot fi înțelese în sensul lor decât pornind de aici. Ele sunt formalizări ale unor înțelesuri teologice care, prin aceasta, își pierd caracterul teologic. (*Cf.* Kant, *Religia în limitele rațiunii*, 1793[58]).

Scheler[59] este departe de a fi înțeles premisele fundamentale ale ideii de persoană la Kant; el nu vede în „sentimentul de respect" kantian nimic altceva decât o „excepție ciudată" și nu realizează că propria sa idee de persoană nu se deosebește în fond de cea kantiană decât prin faptul că este mai dogmatică. El amestecă și mai mult filozofia cu teologia, compromițând astfel teologia și subminând acea posibilitate specifică a filozofiei de a pune într-un mod critic întrebări.

[27] În fond, felul în care Scheler[60] determină omul drept „intenție și gest al «transcendenței» înseși" sau drept „căutător al lui Dumnezeu" nu se deosebește cu nimic de felul în care înțelege Kant „respectul pentru ceva" ca deschidere față de obligativitate, aceasta fiind chiar modul în care întâlnim legea ca atare.

Cât de departe se întinde la acest nivel al premiselor fundamentale confuzia lui Scheler se poate vedea, între altele, și din faptul că ideea lui de persoană este, chiar până la nivelul formulărilor, identică cu aceea pe care Reforma a reușit s-o impună împotriva aristotelismului epuizat al scolasticii (*cf.* Zwingli, Calvin).

---

[58] În: *Sämmtliche Werke*, ed. de G. Hartenstein, Leipzig, 1868, vol. VI, p. 120.

[59] *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik/ Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, în: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 2 (1916), p. 266.

[60] *Zur Idee des Menschen*, pp. 346, 186.

Însă ceea ce pierde din vedere Scheler este faptul că, din punct de vedere teologic, este esențial să distingem între diferitele *status*-uri, adică între diferitele moduri de a fi ale omului (*status integritatis, status corruptionis, status gratiae, status gloriae*) și că nu este deloc indiferent cu care *status* anume avem de-a face.

Când Scheler afirmă că „de-abia Luther [...] „îl definește [pe om] în mod explicit drept *caro* (trup)" – nu putem să nu observăm că îl confundă pe Luther cu profetul Isaia (40, 6). *Cf.* Luther: *Porro caro significat totum hominem, cum ratione et omnibus naturalibus donis*[61]. Dar asta se petrece în *status corruptionis*, care a fost determinat pe deplin ceva mai înainte. De acest *status* țin *ignorantia Dei, securitas, incredulitas, odium erga Deum*; e vorba așadar de o anumită relație negativă cu Dumnezeu, prin care omul se situează împotriva Lui. *Acest aspect* este *constitutiv* pentru conceptul teologic de om!

În perspectiva ce ni se oferă pe firul definiției *animal rationale*, omul se distinge dintre toate ființările cu care împărtășește „viața" ca mod de a fi (plantele, animalele) ca acea ființare ce are cuvântul (λόγον ἔχον), abordează lumea prin cuvânt și o discută. Lumea sa îi este prezentă în primă instanță în modul lui πρᾶξις,

[61] *In Esaiam Prophetam Scholia praelectionibus collecta, multis in locis non parva accessione aucta* (1534), cap. 40. *WW* (ediția Erlangen), *Exegetica opera latina XXII*, ed. a doua, Schmidt, Erlangen și Frankfurt, 1860, p. 318. „Prin carne înțelegem apoi omul în întregul său, cu rațiunea și cu toate darurile sale naturale", (*lat.*).

adică al îndeletnicirii; îi este prezentă întrucât „se ocupă
[28] cu ea“ și „*se îngrijește de ea*“ (în sens larg). Definiția *animal rationale* – „viețuitoare dotată cu rațiune“ – este ulterioară acestei determinări și nu reprezintă decât o indiferentă definiție nominală, ce nu face decât să acopere solul intuitiv din care a rezultat determinarea inițială a ființei umane.

Această definiție tetică și pur enunțiativă devine, în cadrul înțelegerii de sine a conștiinței creștine a existenței, fundamentul – nediscutat ca atare – pentru acea determinare teologică a ideii de om din care s-a format în cele din urmă ideea de persoană (rațional = capabil să cunoască). Însă o atare determinare teologică nu poate fi dată decât în conformitate cu principiul cunoașterii teologice, adică prin recurs la revelație și înainte de toate la Scriptură. Firul director pe care îl oferă în această privință Scriptura este *Geneza* I, 26: καὶ εἶπεν ὁ θεός: Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Prin prisma credinței, faptul de a fi om este determinat în prealabil ca „a fi creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea sa“. Dacă facem abstracție de definiția grecească, preluată din afară și rămasă în fond exterioară, putem spune că determinarea de esență a ființei umane depinde de ideea normativă de „Dumnezeu“, presupusă în acest fel.

În plus: văzut din perspectiva credinței, omul – așa cum este și se arată el acum – este „căzut“, respectiv mântuit de Cristos, recuperat. A fi căzut și a fi în păcat constituie un *status* ce nu poate proveni de la Dumnezeu, ci unul în care omul trebuie să se fi adus

singur. Prin urmare, întrucât a fost creat de Dumnezeu, omul trebuie să fie bun (*bonum*) prin esența lui. Pe de altă parte însă, el trebuie să fi fost astfel creat încât acest fel al său de a fi să includă totuși posibilitatea căderii. Postularea *status*-ului actual este motivată de originaritatea pe care o are, de fiecare dată, experiența faptului de a fi în păcat. Această experiență este, la rândul ei, motivată de fiecare dată de originaritatea sau lipsa de originaritate a raportului cu Dumnezeu.

Acest orizont unitar de experiență reprezintă solul pe care stă antropologia teologică creștină. Ea se modifică de fiecare dată în funcție de acest orizont.

În cadrul ideii filozofice moderne de „persoană", raportul cu Dumnezeu – constitutiv pentru ființa omului – este neutralizat, devenind o simplă conști- [29]
ință a normei și a valorii. „Persoana" este „polul-eu" în cadrul unor asemenea acte fundamentale, este un centru al actelor (ἀρχή).

Dacă este adevărat că determinări fundamentale de natură dogmatică și teologică nu au ce căuta într-o reflecție filozofică radicală asupra ființei umane, trebuie să refuzăm să luăm drept reper – în mod explicit și mai cu seamă *neexplicit* sau ascuns – anumite idei, deja configurate, cu privire la ființa umană. Mai mult decât atât, însăși sarcina noastră ontologică ne interzice, prin ceea ce presupune ea în mod pozitiv, luarea unor astfel de determinări drept punct de plecare al interogației, în măsura în care ele conțin deja un răspuns.

În primă instanță, conceptul de facticitate (care are în vedere *Dasein*-ul nostru de fiecare dată *propriu*) nu

cuprinde în determinația sa de „propriu", „apropriere" și „apropriat" nimic din ideea de „eu", persoană, „pol-eu", centru al actelor. De asemenea, nici conceptul de „sine" nu își are, în sensul în care îl vom utiliza, originile în „eu"! (*Cf.* intenționalitatea și ἀρχή- ul ei).

§ 6. *Facticitatea ca fapt de a fi în timpul propriu. Ziua de azi*[62]

Tema acestei cercetări o constituie facticitatea, adică *Dasein*-ul propriu, interogat cu privire la caracterul său de ființă. Pentru soarta acestor cercetări este crucial ca „obiectul" lor să nu fie ratat din capul locului (și asta înseamnă definitiv) prin modul de abordare al explicitării hermeneutice. În acest scop, este important să respectăm indicația pe care o conține conceptul însuși de facticitate cu privire la direcția în care el poate fi saturat fenomenal. Propriul *Dasein* este ceea ce este în chiar *deschisul de fiecare dată al propriului prezent* și doar astfel.

Una dintre determinările timpului propriu o constituie *ziua de azi*, adică faptul de a adăsta de fiecare dată într-un prezent, și anume în cel propriu. (*Dasein*-ul este istoric; prezentul *Dasein*-ului. A fi în lume, a fi „trăit" de lume; prezent-cotidianitate.)

Tocmai obiectul tematic al hermeneuticii este cel care îi sugerează acesteia, în efortul ei de interpretare,

[62] Titlul lui Heidegger: „Hermeneutica «felului în care stau lucrurile azi»".

să ia drept punct de plecare propriul ei „azi" determinat. Importanța acestei sugestii nu trebuie nicidecum atenuată. Dimpotrivă, însăși posibilitatea hermeneu- [30]
ticii de a căpăta o priză asupra facticității depinde de radicalitatea cu care ea reușește să recepteze și să urmeze până la capăt această sugestie. Iată de ce vom căuta să evidențiem în cuprinsul unei deja-interpretări publice, proprii „zilei de azi", câteva categorii specifice ale *Dasein*-ului, în privința cărora este important să dobândim o anume luciditate. Din punct de vedere ontologic, „ziua de azi" reprezintă *prezentul de primă instanță*, impersonalul „se", fapt de a fi unul laolaltă cu altul, „în vremurile noastre".

Există două moduri în care importanța sugestiei de mai sus, cu privire la „ziua de azi", poate fi atenuată și, prin aceasta, răsturnată în sensul ei, astfel încât totul să se transforme într-o *neînțelegere* de principiu. 1) Pe de o parte, dacă prin „surprinderea hermeneutică a zilei de azi" nu am înțelege altceva decât *descrierea* amplă și minuțioasă, făcută de dragul divertismentului, a așa-ziselor „tendințe de ultimă oră" ale prezentului. 2) De asemenea, dacă trimiterea la *Dasein*-ul de fiecare dată propriu nu ar însemna pentru noi decât îndemnul de a diseca la nesfârșit propriul sine, înțeles ca „eu" izolat, rămânând astfel cramponați la nivelul unei *analize* sârguincioase, dar în fond comode. Nici una dintre acestea– interesul pentru cultură și pentru „lumea proprie" – nu este, în fond, altceva decât o formă de curiozitate „lumească".

Prin urmare, nu ne interesează să întocmim un raport „lumesc" asupra a ceea „ce se mai întâmplă azi",

ci să întreprindem o explicitare hermeneutică. „Azi", în zilele noastre = a fi în modul cotidianității, a fi absorbit de lume, a te îngriji de ea și a vorbi de pe pozițiile ei. Cele două moduri amintite în care analiza poate să eșueze încă din primul moment, cel al abordării, nu sunt deloc întâmplătoare, ci pândesc în permanență „mersul" ei. Efortul de a întreprinde o hermeneutică a facticității se confruntă mereu cu posibilitatea de a derapa în aceste două direcții.

Explicitarea hermeneutică prezentată aici a găsit sugestii importante în lucrările lui Kierkegaard. Însă atât premisele și abordarea noastră, cât și felul de a proceda și obiectivul urmărit de noi sunt radical diferite de cele ale lui Kierkegaard; el a tratat aceste lucruri cu prea mare ușurință. În fond, Kierkegaard nu vedea alte probleme decât cele pe care le întâlnea în cadrul propriei reflecții: el era teolog și se situa în sfera credinței, așadar în mod principial în afara filozofiei. În plus, lucrurile „stau altfel azi".

Prin urmare, este decisiv ca analiza noastră să abordeze în așa fel „ziua de azi", încât, de la bun început,
[31] să devină vizibil *caracterul de ființă* al acesteia. Căci trebuie mai întâi să obținem transparența unui atare caracter de ființă pentru ca, prin intermediul lui, să ne putem transpune în perimetrul fenomenal al facticității. Abia atunci se poate pune întrebarea – către care suntem înclinați în primul moment – dacă, odată cu acest caracter de ființă surprins prin abordarea noastră, am nimerit cu adevărat sensul „zilei de azi".

Pe de altă parte, „ziua de azi" poate fi determinată pe deplin potrivit caracterului ei ontologic, ca mod de a fi al facticității (existenței), doar odată ce fenomenul

fundamental al facticității a devenit în chip explicit vizibil. Acest fenomen este „*temporalitatea*" (nu o categorie, ci un existențial).

Putem spune, deocamdată doar anticipând, că *Dasein*-ul are un mod de *a se raporta public la sine* și de a se vedea pe sine. *Dasein*-ul se mișcă (fenomen fundamental!) într-un anumit mod al vorbirii despre sine: *vorbăria* (termen tehnic!). Prin faptul că „se" vorbește și că astfel *Dasein*-ul vorbește despre sine, *Dasein*-ul se percepe – în mod mediu și public – pe sine însuși și se are în permanență pe sine. Vorbăria cuprinde o anumită concepere prealabilă, cu rol director, a *Dasein*-ului cu privire la sine însuși; aceasta ne spune „*drept ce anume*" se are în vedere *Dasein*-ul atunci când vorbește despre „sine". Vorbăria reprezintă, prin urmare, felul în care *Dasein*-ului însuși îi stă la dispoziție o anumită deja-interpretare a lui însuși. Această deja-interpretare nu este însă ceva ce i se adaugă ulterior și nici o etichetă care i se aplică din afară, ci, dimpotrivă, ceva la care *Dasein*-ul a ajuns prin sine însuși, din care trăiește și de care el *este* propriu-zis *trăit* (adică un mod al ființei sale)[63].

Această deja-interpretare a „zilei de azi" se caracterizează tocmai prin faptul că nu este sesizată în mod explicit și nu este prezentă ca atare, ci reprezintă un mod de a fi al *Dasein*-ului de care *Dasein*-ul – fiecare *Dasein* – este trăit. Tocmai pentru că are caracter public și reprezintă ca atare *nivelul mediu* accesibil și disponibil oricui, deja-interpretarea nu cunoaște nimic care să-i rămână inaccesibil. Vorbăria vorbește despre orice

[63] Frază tăiată de Heidegger, cu mențiunea „prea devreme".

cu o totală lipsă de sensibilitate pentru deosebiri și nuanțe. Fiind un atare nivel mediu – un „în primă instanță", sigur și comod, adică un „cel mai adesea" – vorbăria și caracterul ei public reprezintă modul de a fi al *impersonalului „se"*: se spune, se aude, se pove-
[32] tește, se presupune, se așteaptă, se aprobă... Vorbăria nu aparține nimănui și nimeni nu își asumă ceea ce „*se* spune".

Se scriu chiar cărți întregi din auzite. Acest „se" este un „nimeni" care se preumblă precum o stafie prin existența factică. Impersonalul „se" reprezintă permanentul pericol specific facticității, căruia fiecare viață factică îi cade pradă, într-o măsură sau alta.

Această deja-interpretare în care *Dasein*-ul se găsește pe sine este cea care circumscrie, fără contururi clare, perimetrul întrebărilor și pretențiilor pe care *Dasein*-ul însuși le poate avea. Ea conferă orizontului imediat de prezență al *Dasein*-ului factic o anumită orientare, îi circumscrie posibilitățile și modul de a vedea și îi limitează, de fiecare dată, bătaia privirii. *Dasein*-ul vorbește despre sine; el se vede în cutare și cutare fel, și totuși aceasta nu este decât o *mască* pe care o poartă pentru a nu se speria de sine însuși. O respingere a angoasei. Masca este acel mod al vizibilității în care *Dasein*-ul își permite să se întâlnească pe sine și își apare sieși, ca și cum chiar „ar fi". Cu această mască a deja-interpretării publice, *Dasein*-ul se înfățișează ca unul *care își trăiește viața din plin* (cu o vitalitate care nu este însă decât frenezia îndeletnicirii în care este „angrenat").

Un exemplu: la un moment dat, în perioada critică a căutării unei „existențe" proprii, Vincent van Gogh

îi scrie fratelui său: „prefer să mor de moarte bună decât să mă pregătesc, la universitate, pentru ea..."[64]. Nu am dat acest citat pentru a aduce o consfințire acelor suspine ce se pot auzi acum pretutindeni cu privire la neajunsul științei contemporane. Dimpotrivă, întrebarea este: care au fost consecințele? Van Gogh a lucrat ca și cum și-ar fi smuls fiecare pictură din propriul trup, căzând pradă nebuniei în cearta lui cu existența.

În ziua de azi: situația științelor și a universității a devenit problematică. Care sunt consecințele? Nu se întâmplă nimic. Se scriu broșuri despre criza științelor și despre menirea științei. Auzim peste tot același lucru: se zice că, după cum „se" aude, s-a terminat cu științele. Avem deja o literatură de specialitate pe tema [33] „cum ar trebui să stea lucrurile". În rest, nu se întâmplă nimic.

Unul dintre exponenții acestei deja-interpretări a zilei de azi este conștiința nevoii de „cultură generală" a unui timp, *vorbăria ce caracterizează spiritul public și de nivel mediu*; azi: „spiritualitatea" modernă. Conștiința aceasta depinde de anumite moduri ale interpretării. În cele ce urmează vor fi reliefate două dintre ele: 1. conștiința istorică (în calitate de conștiință culturală) și 2. conștiința filozofică.

[64] Scrisoare din 15 oct. 1879. În: V. van Gogh, *Briefe an seinen Bruder/Scrisori către fratele său*, ed. J. van Gogh-Bonger, trad. germ. L. Klein-Diepold, vol. I, Berlin, 1914, p. 157.

[35]

CAPITOLUL III

Deja-interpretarea zilei cu privire la ziua de azi

Ceea ce urmărim este să surprindem acel mod public, de primă instanță, în care este deja-interpretată ziua de azi. Însă hermeneutica trebuie să abordeze acest punct, pe care și l-a asumat ca punct de plecare, în așa fel, încât, plecând de aici, să poată căpăta o priză asupra *caracterului de ființă* al facticității. Caracterul de ființă astfel prins trebuie adus la concept. Asta înseamnă că el trebuie să devină transparent ca existențial și să servească la elaborarea unei prime căi de acces ontologic la facticitate[65].

Această deja-interpretare a zilei va fi urmărită pe firul a două direcții de interpretare: 1. conștiința istorică proprie zilei, 2. filozofia proprie zilei.

Cele două direcții dominante de interpretare trebuie înțelese cu privire la *cum*-ul lor hermeneutic. (Prin urmare, nu trebuie nicidecum să examinăm diferitele atitudini posibile și nici să facem tipologia diversității de poziții „filozofice", pentru a vedea „toate câte sunt". Nu facem psihologia filozofiei. Dimpotrivă, intenția

[65] „Corect în ceea ce privește conținutul, însă complet greșit din punct de vedere metodic: este prea complicat și lipsește o perspectivă prealabilă pozitivă asupra chestiunii." Observația lui Heidegger pe marginea acestui aliniat.

noastră este aceea de a evidenția felul în care „*este*" *Dasein*-ul nostru, conform acestor direcții dominante de interpretare, adică de a evidenția în cadrul acestor direcții, în chip categorial, *Dasein*-ul nostru de azi *cu privire la modalitățile sale de ființă*. Iar pe parcursul acestei evidențieri trebuie să avem grijă să nu pierdem din vedere *Dasein*-ul însuși, pentru a putea vedea dacă această tendință de interpretare chiar face vizibil *Dasein*-ul și, de asemenea, pentru a vedea care este ontologia care stă la baza acestei interpretări.)

§ 7. *Deja-interpretarea zilei în conștiința istorică*

Alegerea conștiinței istorice drept exponent al deja-interpretării zilei a fost motivată de următorul criteriu: felul în care un timp („ziua de azi" de fiecare dată) vede și exprimă trecutul (fie că este vorba de propria existență trecută sau de o existență trecută oarecare), felul în care îl păstrează și îl abandonează este reprezentativ pentru felul în care acel prezent se raportează la sine însuși, adică pentru felul în care un prezent își *este* ca *Dasein* prezent sieși. Acest „criteriu" nu reprezintă altceva decât o formulare a unui caracter fundamental al facticității: temporalitatea. [36]

Care este, așadar, poziția zilei noastre de azi față de trecut? Răspunsul la această întrebare ni-l dau *științele istorice ale spiritului*. Aceste științe pretind a fi modul însuși în care o experiență istorică își poate face accesibilă viața trecută. De asemenea, ele ne indică în chip fundamental modul însuși (teoretic-științific) în

care trebuie obiectivat trecutul. Trecutul istoric – caracterizat sub un aspect anume și tematizat într-o privință anume – este oferit de către aceste științe nevoii de „cultură generală" (un mod al deja-interpretării publice) ca un bun gata configurat. Trecutul, viața trecută este înțeleasă ca domeniu obiectual al științei.

Drept ce anume este luat, din capul locului, *Dasein*-ul din trecut în cadrul acestor științe? Sub chipul cărui caracter obiectual li se înfățișează lor acest *Dasein* din trecut? Arta, literatura, religia, moravurile, societatea, știința și economia – toate acestea stau în lumina unei caracterizări ce conduce și premerge orice interogare și determinare concretă. Ele apar drept „expresii" și obiectivări ale unui „ceva" subiectiv – și anume ale unei vieți culturale (sufletul culturii) – mânat să se întruchipeze, cu ajutorul lor, într-o configurație anume[66].

Acel caracter unitar care străbate toate aceste aspecte – caracter unitar prin care viața unei culturi ajunge să se exprime, în care ea se situează odată exprimată și odată cu care ea îmbătrânește – este determinat în cadrul acestor științe ca *stil* specific al unei culturi. Faptul că nimeni nu întreabă mai insistent în ce anume constă caracterul de ființă al acestui „ceva" subiectiv, care se exprimă astfel în diferitele configurații culturale, arată limpede în ce măsură interesul de a înțelege al conștiinței istorice nu se îndreaptă decât asupra diferitelor forme de expresie și a modului în

[66] „Totul este prea psihologic. Dimpotrivă, trebuie evidențiate în cadrul lor temporalitatea, faptul-de-a-sălășlui-în și ontologia dominantă." Observația lui Heidegger la acest aliniat.

care acestea sunt „expresii". Determinarea fundamentală a ființei culturii, de fapt singura care ni se oferă, este aceea de *organism*: cultura este viață autonomă, ea se dezvoltă, ajunge în floare și decade.

Cel care a reușit să dea acestui mod de a vedea [37]
trecutul o formulare consecventă și suverană este Spengler[67]. Agitația sterilă pe care el a stârnit-o atât în filozofie, cât și în diferitele discipline științifice a încetat deja de mult. Între timp, s-a ajuns până acolo încât Spengler este „exploatat" în mod tacit pretutindeni, chiar și în teologie. Firește că Nietzsche, Dilthey, Bergson și școala vieneză de istorie a artei (Karl Lamprecht) l-au precedat și pregătit pe Spengler. Meritul său însă este acela de a fi reușit să pună cu adevărat în mișcare tot ceea ce, la aceștia, tindea doar într-un mod nesigur și ezitant către o împlinire. Nimeni nu a avut, înaintea lui Spengler, curajul de a realiza cu adevărat și fără rezerve acea posibilitate care se găsea deja ascunsă în originea și dezvoltarea conștiinței istorice moderne.

Nu trebuie, așadar, să trecem cu vederea faptul că Spengler a mers, totuși, „un pas mai departe". Nici aspectele mai terne ale lucrărilor sale, nici jumătățile lui de măsură, nici diletantismul său în problemele de fond, nici nepriceperea sa în chestiunile conceptuale, nimic din toate acestea nu trebuie să ne influențeze capacitatea de a vedea și de a judeca corect în ceea

[67] *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte / Declinul Occidentului. Schița unei morfologii a istoriei universale*, vol. I: *Gestalt und Wirklichkeit/Configurație și realitate*, München, 1920.

ce-l privește. La Spengler sunt în joc forțe ale căror efecte vor supraviețui, fără îndoială, tuturor pretențiilor filozofiei de catedră, care, cu tot fastul pe care îl pune în scenă, trăiește, în fond, în cea mai josnică promiscuitate. Spengler a simțit că se întâmplă ceva, pe când ceilalți se prefac că totul e în regulă.

În acest context, se pune următoarea întrebare: în ce fel devine acest trecut, obiectualizat ca expresie și configurație a unei culturi, tema unei sarcini de cunoaștere teoretică (adică a unei științe) și a cărei științe anume? Fiind un organism complet cu viață proprie, o cultură (v. multitudinea de asemenea culturi) trebuie să stea pe fundamente care îi sunt proprii și care sunt ireductibile la fundamentele oricărei alte culturi. Astfel, în cadrul multitudinii de culturi – care, interpretate într-un anumit fel, sunt înțelese ca existând de-a valma într-o tradiție – fiecare cultură este considerată, potrivit caracterului ei de ființă cel mai propriu, ca fiind *echivalentă* celorlalte (precum plantele). Nici o existență trecută nu este, potrivit ființei ei, privilegiată în vreun fel în fața alteia. Fiecare cultură trebuie prezentificată la fel ca oricare alta.

Universalitatea cercetării istorice este așadar dată
[38] în mod necesar prin însuși caracterul obiectual și de ființă al trecutului înțeles în acest fel. Tocmai datorită naturii obiectului ei, conștiința istorică nu are nici un motiv să se mărginească la o cultură anume și la cercetarea ei. Din această cauză, câmpul obiectual al cercetării istorice se extinde într-o așa măsură, încât

devine posibil să urmărim o temă precum „devenirea *întregii* omeniri"[68].

Care este, atunci, acel mod de a surprinde în chip teoretic, de a explicita și de a elabora într-o manieră conceptuală – mod ce rezultă din felul de a fi și din caracterul obiectual al acelui trecut care face astfel obiectul conștiinței istorice?

Nu este întâmplător faptul că cea mai avansată dintre științele istorice ale spiritului este astăzi *istoria artei* și că celelalte științe au tendința de a o imita pe cât le stă în putință.

Orice cultură este înțeleasă în privința felului specific de a-fi-expresie al diferitelor configurații care o alcătuiesc (această „privință" numește acel „ceva" aupra căruia se privește). Cultura este așadar interogată cu privire la *stilul* ei. Cu alte cuvinte: acele configurații prin care ea se exprimă sunt reduse la o singură configurație fundamentală, aceea „a umanității și a sufletului ei". (Aceasta este unitatea care stă la baza diversității de moduri culturale; ce înseamnă asta?) Orice explicitare teoretică a trecutului trebuie atunci să constea în evidențierea caracterelor de configurație ale unei configurații culturale – ea trebuie să fie *morfologie.*

Plecând de la aceste premise ontologice, obiectul cu care se confruntă conștiința istorică îl constituie o multitudine de culturi, echivalente ontic. Modul de tratare morfologic nu poate fi însă păstrat decât dacă este adecvat acestui context obiectual. Multitudinea de culturi trebuie, așadar, ea însăși să fie interogată

[68] *Ibid.*, p. 218.

cu privire la caracterul ei de configurație, ea însăși trebuie să devină accesibilă drept configurație. Culturile trebuie comparate între ele din punctul de vedere al configurației. Metoda ce rezultă de aici este cea a unei *morfologii universale comparate*. Astfel intră în joc categoriile relaționale ale omologiei, analogiei, contemporaneității și paralelității.

Întregul trecutului istoric, văzut și explicitat în acest fel, se condensează și se închide într-un sistem morfo-
[39] logic de configurații culturale (sau, respectiv, se *poate* condensa într-un asemenea sistem; acest ceva condensat poate fi stăpânit dintr-o privire, întrucât el se desfășoară într-un mod regulat). Astfel, întregul trecutului istoric este apropriat în rubrici și tabele, ce stabilesc în chip ordonat direcțiile de efectuare ale comparațiilor.

Anticiparea dătătoare de măsură a caracterului obiectual al trecutului drept configurație unitară stilistic, prin care se exprimă o cultură particulară și autonomă, motivează – atât prin prisma felului în care este văzut câmpul obiectual, cât și prin felul în care acesta este accesat – un anumit mod al explicitării istorice: *ordonarea morfologic-comparativă*. (Ordonarea ca mod de apropriere a multitudinii de configurări. Prima ordonare, a doua ordonare. De accentuat cu privire la ideea de cultură în genere. Consecvența. Polul opus.)

Programul consecvent al acestei morfologii este dezvoltat pe larg de către Spengler: „Am în minte un mod – specific occidental – de a cerceta în sensul cel mai înalt istoria, un mod care nu a mai existat până acum și care era sortit să rămână străin atât sufletului antic, cât și oricărui alt suflet de până acum. Este vorba

de o fiziognomonie cuprinzătoare a întregii existențe, o morfologie a devenirii *întregii* omeniri, care va putea pătrunde pe această cale până la ultimele și cele mai înalte idei. Ea are sarcina de a străbate sentimentul despre lume nu doar al sufletului propriu, ci al *tuturor* sufletelor în care s-au ivit până acum mari posibilități, suflete a căror întrupare în domeniul realului o reprezintă diferitele culturi. Acest aspect filozofic, despre care ne-au îndreptățit să vorbim și în direcția căruia ne-au format atât matematica analitică, cât și muzica contrapunctică și pictura perspectivică, presupune nu doar talentele unui sistematician, ci în primul rând un ochi de artist – al unui artist care simte cum lumea sensibilă și imediată din jurul său se dizolvă într-o infinitate adâncă de relații misterioase. Acesta este felul în care simțeau lumea Dante sau Goethe"[69].

(Ulterior, acest program este aplicat și la alte forme de istorie. Istoria religiilor etc. În felul acesta însă, se merge pe căi ocolite, căci nu mai există nici o legătură cu intențiile programatice care stau la bază. Se repetă doar lucruri citite în altă parte și asimilate prin autosugestie.)

§ 8. *Deja-interpretarea zilei în filozofia de azi* [40]

Filozofia zilei reprezintă cel de-al doilea exponent al *deja-interpretării zilei*. Alegerea ei drept mod de interpretare a *Dasein*-ului factic își are temeiul într-un anumit caracter formal al filozofiei tradiționale. Formulată

[69] *Ibid.*, pp. 218 și urm. Sublinierile îi aparțin parțial lui Heidegger.

la un nivel de generalitate care nu mai spune nimic, tendința tradițională a filozofiei ar putea fi caracterizată în felul următor: ea își propune sarcina de a determina, potrivit temeiurilor (principiilor) ultime, pe de o parte *întregul ființării* cu diferitele sale regiuni și, pe de altă parte, conștiința specifică corespunzătoare acestor regiuni și, în fine, pe ambele într-o unitate ce le cuprinde.

În cadrul acestui câmp tematic, determinat astfel în chip formal, trebuie să își găsească locul și viața factică. Disciplinele filozofice tradiționale precum etica, filozofia istoriei și psihologia aduc, într-adevăr, în permanență într-un fel sau în altul „vorba" despre așa ceva. Această direcție de interogare este mereu prezentă în mod implicit, ea fiind mai mult sau mai puțin fundată. În cadrul întrebărilor tradiționale proprii acestor discipline, viața umană este (mai mult sau mai puțin explicit) interogată *și ea* într-o privință sau alta. Prin urmare, în cadul unei asemenea filozofii trebuie să fie cu putință să identificăm în mod hermeneutic *drept ce* este luată în prealabil viața factică – cum „merge vorba" în cadrul ei despre acest subiect. Așadar, trebuie văzut în ce fel este vorba – în cadrul filozofiei înțelese ca mod specific de a vorbi al unei epoci – de chiar această epocă, de *Dasein*-ul ei.

Nu ne interesează aici nimic altceva decât să facem această constatare hermeneutică. Nu poate fi vorba, așadar, nici de vreo polemică îndreptată împotriva filozofiei zilei și nici de vreo încercare de a o respinge. Nu intenționăm să descriem pe larg „curentele" acestei

filozofii a zilei și asta nu doar pentru că nu ar avea nici un rost, dar și pentru că ne-ar distrage de la singura întrebare care este cu adevărat relevantă pentru noi: care este perspectiva dominantă în care este așezat câmpul tematic al filozofiei?

Tema acestei filozofii a zilei o constituie universalul, acel unu-*întreg* al *ființării*, ce cuprinde totul și face ca totul să formeze o unitate. Întrucât există o multitudine de regiuni de ființă, de straturi și niveluri ale ființei, în fața acestei multitudini ia naștere sarcina unui sistem care să o cuprindă. Acest sistem presupune două [41]
sarcini: pe de o parte sarcina de a elabora cadrul și liniile directoare ale *contextului de ordine*, pe de altă parte sarcina de a plasa[70] fiecare ființare concretă în compartimentul potrivit al sistemului.

În cadrul unui asemenea mod de a privi întregul ființării, raporturile – de ordonare, de rang, de stratificare, de diferență și identitate – trebuie să capete ca atare un caracter privilegiat. Caracterul *relațional* se impune ca atare și devine caracterul de obiect prin excelență. Fiind caracterul dominant și universal, caracterul relațional este acela care constituie adevărata ființă a obiectului. Caracterul de ordine devine cel cu adevărat invariabil (ieșind de sub imperiul mutabilității celor ce sunt ordonate prin el), adică *în-sinele supra-temporal*, ființa, valabilitatea, valoarea, permanența (în opoziție cu „realitatea sensibilă").

Acest sistem al ființei (respectiv al valabilității) este înțeles fie drept ceva de sine stătător, valabil în mod

[70] Nota lui Heidegger: „prea devreme".

ultim, fie drept gândire *și* gând al unui spirit absolut, iar în acest din urmă caz fie în sensul lui Hegel, fie într-un mod augustinian-neoplatonic.

Însă, din moment ce aceste deosebiri rămân oricum nedeterminate, ele nu sunt relevante în mod deosebit nici pentru caracterul obiectual și de ființă al obiectului văzut cu precădere într-o atare privință și nici pentru *modul* în care acesta este privit. Același lucru este valabil și pentru următoarea deosebire: contextele de ordine pot fi abordate fie într-o manieră platonizantă, adică unidimensională, statică și plană, fie într-un mod dialectic. Însă tocmai *dialectica* pretinde, pentru a fi cu putință, ca întregul ființării să fie văzut în prealabil drept ceva asamblabil în chip ordonat. Străduința ei cea mai proprie – aceea de a eleva (*aufheben*) în permanență, de a unifica concepând *laolaltă* și de a merge apoi cu conceptul *mai departe* – mizează implicit pe faptul că o asemenea ordine posibilă este deja presupusă.

Cu câtă obstinație se împotrivește dialectica oricărui efort de desprindere din mrejele ei – obstinație ce își are motivele ei foarte precise – se poate vedea limpede din cazul lui Kierkegaard. Din punct de vedere
[42] propriu-zis filozofic, Kierkegaard nu a reușit niciodată să se delimiteze cu adevărat de Hegel. Felul în care a trecut mai târziu de partea lui Trendelenburg, împotriva lui Hegel, nu face decât să probeze încă o dată lipsa lui de radicalitate filozofică. Căci Kierkegaard nu a înțeles niciodată că acel Aristotel, pe care Trendelenburg i-l opunea lui Hegel, era de fapt văzut tot

prin ochii lui *Hegel*. Iar introducerea „paradoxului" în Noul Testament și în creștinism nu reprezintă nimic altceva decât hegelianism negativ. Pe de altă parte, ceea ce *voia* Kierkegaard (din punct de vedere fenomenal) era, desigur, ceva cu totul străin de hegelianism. Încercările contemporane de a lega tendința autentică fundamentală a fenomenologiei de dialectică nu diferă prea mult de încercarea de a amesteca apa cu focul.

Pentru a fi scutiți de la a mai înșira și alte caracteristici ale filozofiei zilei, să dăm cuvântul unei autointerpretări ce aparține chiar acestei filozofii: „Noi toți – Rickert, fenomenologii, acel curent care se revendică de la Dilthey – avem în comun efortul pentru a obține *atemporalul*, fie unul *supraistoric*, fie unul *din cuprinsul istoricității*, pentru a căpăta acces la *împărăția sensului* și pentru a înțelege felul în care devine expresia ei istorică într-o cultură concretă, pentru a realiza o *teorie a valorilor*, care să ne scoată deasupra simplei subiectivități și să ne ducă la ceea ce este cu adevărat obiectiv și valabil"[71].

Tendința reală a lui Dilthey nu este nicidecum cea prezentată în acest citat, iar în ceea ce îi privește pe „fenomenologii" descriși în acest fel, am rugămintea de a fi lăsat deoparte.

Este limpede că această refugiere în „ceea ce este cu adevărat obiectiv" nu înseamnă altceva decât o evadare din spațiul „simplei subiectivități". Această filozofie, care ar putea fi numită și „platonism pentru

[71] E. Spranger, *Rickerts System/Sistemul lui Rickert*, în: *Logos* 12 (1923-24), p. 198. Sublinierile îi aparțin parțial lui Heidegger.

barbari"[72], se știe la adăpost de conștiința istorică și de istoricitatea însăși. Faptul de a te opri asupra istoricității este taxat de pe pozițiile acestei filozofii drept istorism. Prin urmare, observăm că unul dintre exponenții deja-interpretării zilei (filozofia) este pus în opoziție cu celălalt (conștiința istorică) și caută să îl depășească. Această tensiune constituie *însăși* problema publică a deja-interpretării zilei: „noi toți..."

[43] Refuzul unor reflecții epistemologice și de teorie a științei este simptomatic pentru acest tip de compulsie a obiectivității. Istoricii filozofiei au acum o nouă formulă menită să le exprime distincția și superioritatea: „metafizică obiectivă". Un semn neîndoielnic al acestei tendințe îl constituie autorii la care se caută azi inspirație în istoria filozofiei precum și felul în care se întâmplă aceasta. Cei care devin modele acum sunt *Aristotel* (într-o interpretare tradițională), *Leibniz* și *Hegel*. Fiind una dintre direcțiile de interpretare ale zilei, filozofia ia drept punct de plecare un context universal de ființă, pe care vrea să îl determine printr-o *ordonare universală* care să îi fie adecvată. Pe de altă parte, modul fundamental de a se raporta la obiect al conștiinței istorice constă, așa cum am văzut mai devreme, tot în *ordonare*, și anume într-o ordonare morfologic-comparativă.

(Ce sens al lui „a fi" se află aici în deținerea prealabilă? A fi simplu prezent, a fi într-un prezent, variațiunile din prezent, preschimbările din cadrul culturii.

[72] *Cf.* Platon, *Politeia* VI, 511 b, c, Oxford (Burnet), 1906.

Deținere prealabilă, concepere prealabilă: a determina = a îngloba într-o vedere de ansamblu.)

§ 9. *Anexă: dialectică*[73] *și fenomenologie*

Am numit tendința filozofiei de azi „platonism barbar"; barbar, pentru că nu mai dispune de solul veritabil din care își trage rădăcinile Platon. În ceea ce privește modul de a interoga, abordarea, premisele și pretenția de cunoaștere – situația originară a lui Platon este de mult pierdută și nu mai poate fi recuperată; în speculația contemporană s-au insinuat tot felul de motive eterogene, a căror origine este, pe deasupra, neverificată. Un pasaj reprezentativ pentru ceea ce ne interesează aici este Platon, *Politeia* VI 511b, c[74]. Acolo poate fi văzut modul decisiv în care este atacat obiectul filozofiei.

Înțeleasă ca o dezvoltare dinamică – în opoziție cu un mod de înțelegere caracterizat prin alăturare statică (chiar și fenomenologia, de pildă) – dialectica este de fapt înrădăcinată în aceeași eroare pe care încearcă să o combată. Ea funcționează la rândul ei într-un context construit în prealabil, care nici măcar nu există. Cu alte cuvinte, dialecticii îi lipsește o perspectivă fundamentală și suficient de radicală asupra *obiectului filo-* [44]
zofiei, perspectivă din care reiese chiar și acel caracter „unitar" a ceea ce este înțeles de către ea. Această

[73] Titlul lui Heidegger.
[74] *Cf.* mai sus p. [42], nota 72.

„unitate" nu se obține printr-o încadrare exterioară a ceea ce este înțeles și nici printr-un „proces" de ordonare, ci prin felul în care înțelegerea de fiecare dată este orientată în mod decisiv asupra obiectului ei. Toate categoriile *sunt* ca atare – în măsura în care nu sunt înțelese în și din raportarea lor una la cealaltă – existențialii.

Nu urmărim aici nimic altceva decât să obținem o orientare de principiu cu privire la dialectică, în măsura în care tema noastră o constituie de fapt înțelegerea fenomenologiei. Nu putem nicidecum să tranșăm în chip formal raportul dintre dialectică și fenomenologie, în așa fel încât acest lucru să mai aibă vreo relevanță. În genere, problema raportului dintre cele două nu ne preocupă decât în măsura în care ne-o cere cercetarea concretă. Programele de metodă lipsite de conținut nu fac decât să dăuneze științei.

Dialectica pretinde a fi superioară fenomenologiei din două puncte de vedere. Acestea sunt legate între ele și privesc ambele demnitatea cunoașterii ce trebuie dobândită.

1. Din punctul de vedere al dialecticii, fenomenologia reprezintă treapta unei prime nemijlociri, a unei prime surprinderi. Ea poate doar să ia act de ceva, cunoașterea însăși îi este refuzată. Cu alte cuvinte, fenomenologia nu poate ajunge la o nemijlocire superioară, adică la o nemijlocire mijlocită. Fenomenologia nu poate decât, cel mult, să determine la un prim nivel spiritul *care apare*; în schimb, ea nu are acces la acel spirit care *este* cu adevărat și *se știe pe sine*.

2. Apoi: întrucât dialectica constituie această posibilitate superioară de cunoaștere și este ca atare mai

autentică, ea este, de asemenea, singura care reușește să pătrundă și iraționalul, dacă nu integral, atunci măcar într-o mai mare măsură. Iraționalul mai este numit în dialectică și „transcendent" sau „metafizic".

Într-adevăr, așa este: fenomenologia reprezintă treapta cunoașterii nemijlocite, însă doar atunci când o privești dinspre dialectică. Întrebarea este însă dacă în felul acesta putem dobândi cu adevărat o înțelegere originară a fenomenologiei. Căci, în felul acesta, dialectica este din capul locului presupusă ca fiind valabilă. Iar dacă întrebarea este pusă în acest orizont, nu se mai poate ajunge nicăieri.

Apoi: într-adevăr, fenomenologia conține o *limitare* a cunoașterii sau, mai exact, ea dispune de posibilitatea unei asemenea limitări, însă această posibilitate nu este asumată întotdeauna, și poate că tocmai în zilele noastre ea nu este asumată. Întrebarea este dacă această limitare, ce privește sensul sarcinii fundamentale a filozofiei, constituie într-adevăr un semn al lipsei și al înapoierii, care face ca fenomenologia să fie inferioară oricărei dialectici de viță nobilă, ce pătrunde peste tot, urcă neîncetat și merge tot mai departe. [45]

Totodată, trebuie să ne întrebăm: ce înseamnă irațional? Sensul iraționalității poate fi determinat doar plecând de la o idee a raționalității. Iar această determinare a raționalității, de unde provine la rândul ei? Să acceptăm pentru moment această pereche înșelătoare de concepte (formă-conținut; finit-infinit): nu cumva, în cazul în care, de pildă, raționalitatea (și respectiv iraționalitatea) esteticului ar fi complet diferită de aceea a religiosului, iar conceptul de „rațional" s-ar reduce în mod principial la o formă lipsită de conținut,

tot acest mod de a vorbi despre „rațională" nu ar mai servi la nimic?

Dar putem oare în genere spune că un obiect tematic este *determinat*, chiar și în mod negativ, prin faptul că este luat drept „irațional"? Cel care abordează lucrurile în acest fel nu se înțelege pe sine însuși și nu observă că orice dialectică rămâne lipsită de orientare și de direcție, dacă nu este prezentă în mod decisiv o anumită privire fundamentală îndreptată asupra *chestiunii*, adică o rațională fundamentală care se atestă în permanență nu prin dialectică, ci prin faptul că privește asupra chestiunii în discuție.

Faptul că, de pildă, putem vedea și sublinia o bogăție de „fenomene ale vieții" conținute într-un sistem dialectic nu ne poate nicidecum face să determinăm într-alt fel caracterul de ființă propriu-zis al raportării dialectice. Ba mai mult, tocmai atunci când ia drept obiect *viața*, dialectica nu face decât să devină și mai evidentă ca „tendință greșită".

Prin tot ceea ce aduce ea, dialectica se hrănește de fapt mereu doar cu ceea ce găsește pe mesele altora. Exemplul cel mai reprezentativ îl constituie logica lui Hegel. Este suficient să aruncăm o privire, pentru a înțelege că această logică nu reprezintă nimic altceva decât o prelucrare a aceleiași logici tradiționale. Hegel însuși accentuează acest fapt în chip explicit: „acel material deja dobândit" – adică Platon, Aristotel – repre-
[46] zintă „o schiță foarte importantă, o condiție necesară, ba chiar o premisă ce trebuie acceptată cu recunoștință"[75].

[75] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik/Știința Logicii*, partea I, ed. G. Lasson, Leipzig, 1923, prefața la ediția a doua, p. 9.

(În plus: cu ajutorul cărei interpretări culege Hegel acest „material" al lui?)

Dialectica este, prin urmare, lipsită de radicalitate într-o dublă privință; ceea ce înseamnă că este în chip principial nefilozofică. Ea trebuie să trăiască de azi pe mâine și dobândește în această privință o îndemânare impresionantă. Dacă va reuși cu adevărat să se impună, hegelizarea care mijește acum peste tot va zădărnici din nou orice brumă de înțelegere a rostului filozofiei. Nu întâmplător tocmai *Brentano*, cel de la care a plecat primul impuls în direcția fenomenologiei, simțea că idealismul german este boala ce macină însăși măduva filozofiei. După un an de lecturi de acest gen, cineva e în stare să vorbească despre orice, astfel încât și lui i se pare că „e ceva" în ce spune, iar cititorul său este, la rândul său, convins că a dat cu adevărat „de ceva". Uitați-vă la sofistica care se practică azi cu ajutorul schemelor formă-conținut, rațional-irațional, finit-infinit, mijlocit-nemijlocit, subiect-obiect.

Acestea sunt lucrurile împotriva cărora se îndreaptă, în fond, efortul polemic al fenomenologiei. Cei care încearcă astăzi unificarea dialecticii și a fenomenologiei nu fac decât să înțeleagă fenomenologia într-un sens exterior. Fenomenologia nu poate fi însușită decât fenomenologic, căci ea nu constă în propoziții ce trebuie îngânate, în principii ce trebuie preluate sau în dogme de școală ce trebuie crezute, ci în *evidențiere* și în nimic altceva.

Aici este însă o imensă nevoie de atitudine critică, căci nimic nu este mai periculos decât *credința* într-o *evidență* care ne însoțește și ne urmează la tot pasul.

Pe cât este de crucial să te raportezi direct (adică văzând cu ochii tăi) la lucruri, pe atât de ușor și de des ți se poate întâmpla să te înșeli cu privire la ele. Chemată, poate, să fie conștiința filozofiei, evidența a ajuns o codoașă responsabilă de prostituarea publică a spiritului, *fornicatio spiritus* (Luther).

Concluzia acestor considerații este următoarea: întrebarea cu privire la relația dintre dialectică și fenomenologie trebuie tranșată în raport cu *obiectul* filozofiei; mai exact, ea trebuie tranșată prin asumarea sarcinii fun-
[47] damentale de a elabora în mod concret întrebarea și decizia cu privire la acest obiect. Asumându-și însă această sarcină, dialectica se scoate singură din joc; ea nu suportă așa ceva: să rămână la obiect și să lase obiectul să-i prescrie modul în care el trebuie conceput și limitele conceperii sale. (Întrebarea cu privire la obiect nu reprezintă o considerație preliminară de tip formalist, așa cum ar putea ea să fie calificată de pe pozițiile unui diletantism comod; *cf.* „Introducere" 21/2[76].)

§ 10. *O privire asupra mersului interpretării*[77]

Tema noastră o constituie așadar *Dasein*-ul privit de fiecare dată în timpul propriu, iar sarcina noastră este aceea de a-l aduce *în așa fel* în bătaia privirii și a înțelegerii, încât să poată fi reliefate, plecând de la

[76] Prelegerea lui Heidegger din semestrul de iarnă 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles/Interpretări fenomenologice la Aristotel* (GA 61), citată de Heidegger mereu ca „Introducere".

[77] Titlul lui Heidegger: „la p. 9; Recapitulare".

Dasein-ul însuși, caractere fundamentale ale ființei sale. *Dasein*-ul nu este un „lucru", asemeni unei bucăți de lemn; el nu *este* nici ca o plantă. De asemenea, *Dasein*-ul nu este un compus de trăiri și, cu atât mai puțin, subiectul (eu) aflat față în față cu un obiect (non-eu). *Dasein*-ul este o ființare aparte; ea are particularitatea că, atunci când este propriu-zis „prezentă", nu constituie un „obiect" în sens formal, adică nu este ceva asupra căruia se îndreaptă o intenție care să o vizeze. Întrucât constituie tema unei tratări teoretice, *Dasein-ul* este, firește, obiectul ei; însă asta nu înseamnă nicidecum că *Dasein*-ul ar trebui să rămână obiect și pentru acel tip de experiență în care el este *prezent* și în orizontul căreia se și desfășoară, de fapt, analiza lui.

(Nu urmărim să obținem o serie de propoziții și de dogme despre acest *Dasein*, pentru a putea conferenția apoi pe această temă. De asemenea, nu urmărim să facem din *Dasein* sau despre *Dasein* o nouă filozofie și nici să înscenăm o nouă mișcare fenomenologică, chiar dacă, pentru mulți, aceasta pare să constituie sarcina esențială. Nu am face atunci decât să amplificăm zarva și agitația care sunt, fără contribuția noastră, și așa deja suspect de mari.[78])

Această cercetare se ocupă de o temă particulară, iar intenția ei este de a orienta în mod concret privirea asupra fenomenului genuin. În acest scop, este [48] important să vedem *Dasein*-ul în specificul său chiar și acolo unde nici măcar nu am bănui că este vorba de el.

[78] Acest aliniat a fost tăiat de Heidegger.

Dasein-ul este prezent de fiecare dată în timpul său propriu. Acest „timp propriu" este determinat și de ceea ce înseamnă, de fiecare dată, „ziua de azi" a vieții factice. Orice „zi de azi" este chiar azi „ziua de azi". *Unul* dintre modurile în care se prezintă ziua de azi – așadar modul în care este deja vizibil ceva de tipul *Dasein*-ului – îl reprezintă faptul de a fi „public" al acestei zile de azi. Faptul de a fi „public" se desfășoară prin anumite „păreri că..." și „vorbe despre...", ce sunt emise și alimentate public. Este specific modului public de a fi faptul că în „public" umblă vorba despre orice; prin urmare, putem presupune că umblă vorba și despre acel ceva care nu este tocmai străin de *Dasein* – adică despre *el însuși*.

Așadar, dacă vrem să aducem *Dasein*-ul de azi în bătaia privirii plecând de la deja-interpretarea de primă instanță a zilei de azi, atunci trebuie să identificăm acea vorbărie publică prin care el însuși vorbește despre sine și își este, prin urmare, prezent cumva ca obiect. O asemenea vorbărie publică, cultura generală, provine mereu din moduri mai autentice de a avea de-a face cu chestiunea aflată în discuție. Conștiința istorică și filozofia sunt, *printre altele,* asemenea moduri în care este cumva vorba și despre *Dasein* ; ele reprezintă moduri ale *Dasein*-ului – moduri expozitive și explicite – de a vorbi despre sine, într-un sens special.

În istorie și în filozofie *Dasein*-ul vorbește în mod direct sau indirect despre sine însuși. Asta înseamnă însă că dispune în acest fel de o aprehensiune cu privire la sine pe care o elaborează el însuși. În cadrul

acestor moduri ale sale, *Dasein*-ul își este prezent sieși într-o anumită interpretare. Aceste moduri de a vorbi despre sine ale *Dasein*-ului sunt ele însele moduri de interpretare.

Prin urmare, *Dasein*-ul „zilei de azi" (reprezentat de conștiința istorică și de filozofia zilei) trebuie interogat cu privire la felul în care este el însuși prezent și interpretat prin prisma acestor două moduri ale „zilei lui de azi". Istoria și filozofia, care stau, ca forme ale „zilei de azi", la baza destrucției, sunt luate în discuție, în mod unilateral, doar în sensul întrebării cu privire la ființa *Dasein*-ului.

Așadar, nu urmărim în primă instanță nimic altceva decât să facem niște simple constatări. Plecând de la aceste constatări, interpretarea descriptivă își are deja trasată traiectoria în ceea ce privește sarcina ei: istoria și filozofia reprezintă moduri ale interpretării; ele constituie *ceea ce este Dasein*-ul însuși, acel ceva în care trăiește acesta. În măsura în care *Dasein*-ul este el însuși de găsit în cadrul acestor moduri de interpretare, ele reprezintă moduri determinate – ce rezidă în *Dasein*-ul însuși – de a se avea pe sine. Aceste moduri ale *Dasein*-ului sunt de ordinul *Dasein*-ului. Și astfel ajungem la întrebarea propriu-zisă a hermeneuticii: *ce caracter de ființă al Dasein-ului* se arată în aceste moduri ale sale de a se avea pe sine? [49]

[51]

CAPITOLUL IV

Analiza felului în care fiecare dintre cele două interpretări se raportează la obiectul ei

Acea întrebare a hermeneuticii, căreia până acum nu am făcut decât să-i deschidem un „câmp vizual", este următoarea: *drept ce* anume este întâlnit *Dasein-ul factic* în cadrul celor două direcții de interpretare amintite (conștiința istorică și filozofia), adică în cadrul acelei deja-interpretări dominante care îi este proprie *Dasein*-ului? „Drept ce" este el luat în discuție în cadrul acestor două direcții de interpretare, potrivit sensului lor celui mai propriu? Apoi: drept ce anume se ia pe sine însuși și se are pe sine însuși *Dasein*-ul factic în cadrul propriei sale deja-interpretări? Și în cele din urmă: ce reprezintă faptul-de-a-se-avea-prezent-pe-sine al *Da-sein*-ului – ca ființă a sa, ca mod al facticității, ca existențial?

Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că prin expunerea celor două deja-interpretări și prin analiza lor nu ne propunem decât reliefarea prin explicitare a unui caracter de ființă al *Dasein*-ului și nimic altceva. Simpla expunere a celor două, expunere realizată mai sus, reprezintă deja începutul unei indicări a acestui caracter de ființă, trimițând deja la o abordare ontologică. Însă trebuie să ne eliberăm de prejudecata potri-

vit căreia ontologia obiectelor naturii – sau, în paralel cu aceasta, ontologia obiectelor culturii (ontologia obiectelor naturale și spirituale) – reprezintă singura ontologie posibilă, sau chiar *prototipul* oricărei ontologii.

Pe ce cale vom putea însă înfățișa privirii acest „drept ce anume", în chipul căruia își concep cele două direcții de interpretare amintite obiectul? Vom face acest lucru pe calea unei analize a *raportului* sub care fiecare dintre ele își privește obiectul. Tendința proprie acestui „raport sub care este văzut obiectul" este pusă în lumină, la rândul ei, de clarificarea analitică a *desfășurarii concrete a raportului* cu acest obiect[79]. (*cf. Cercetările logice*!)

§ *11. Interpretarea* Dasein-*ului în cadrul conștiinței istorice* [52]

Caracterul obiectual al trecutului, caracter ce reprezintă tema *conștiinței istorice,* este determinat în chip fundamental de către aceasta ca *expresie*: ceva este expresia a altceva. Întrucât felul său de a fi este caracterizat prin expresivitate, obiectul conștiinței istorice – un context de ființă de felul amintit – este determinat, cunoscut și înțeles cu privire la configurația de fiecare dată a expresivității sale, adică cu privire la *stil.* (Trecutul – ceea ce nu mai este prezent; lumea ca expresie a ceva; expresie: stil. A privi ceva având-în-vedere

[79] Observația lui Heidegger: „Mai concentrat aici pe interpretare, a-fi-în..., grijă."

stilul: în aceasta constă privirea prealabilă a conștiinței istorice.)

Ceva ce reprezintă expresia a altceva pretinde, prin sine însuși, drept mod de acces și de apropriere urmărirea și observarea caracterelor sale de *trimitere* (mai jos, termenul de „trimitere" va fi utilizat într-un mod mai precis; aici este folosit doar într-un mod impropriu), căci asemenea caractere de trimitere țin cu necesitate de un obiect determinat într-un atare fel. Așadar, sunt avute în vedere și urmărite anumite legături dintre reprezentări.

Rețelele de trimiteri „expresive" – atât cele dinăuntrul unui „sistem cultural"[80], cât și cele ce se desfășoară între asemenea sisteme – pretind în varietatea lor de fiecare dată posibilitatea de a fi păstrate într-un mod unitar, căci, în caz contrar, obiectul exprimat nu ar putea fi obținut plecând de la ele. Aceste rețele de trimiteri exprimate (în cadrul acelui context de ființă amintit) pot fi însă păstrate într-un mod unitar, datorită faptului că efortul de a le urmări, reliefa și determina se desfășoară pas cu pas sub imperiul unei priviri prealabile îndreptate asupra stilului și având în permanență stilul în vedere. Și tocmai întrucât vizează în permanență și în prealabil stilul, conștiința istorică interoghează stările de fapt istorice, pe care le are drept obiect, cu privire la tipul lor de expresivitate. *Selecția* acestor stări de fapt poate fi la rândul ei motivată și elaborată în chip diferit.

[80] Expresia îi aparține lui Dilthey: religia, arta etc.

Această „privință" rămâne dătătoare de măsură și este constitutivă modului însuși în care se desfășoară travaliul fundamental al cercetării, și asta la un nivel unde nimeni nu ar putea încă suspecta acest lucru: la nivelul criticii surselor și al interpretării primare. Faptul că obiectul cultural este din capul locului prezent în caracterul său de stil – fapt ce determină în prealabil optica oricărei trieri concrete a surselor (de exemplu în stabilirea autenticității, în determinarea [53] autorului sau în descoperirea filiațiilor literare) – nu devine însă explicit decât *în* desfășurarea propriu-zisă a cercetării.

Cercetarea istorică *are din capul locului în vedere o asemenea unitate stilistică*, iar acest lucru nu rezultă doar din faptul că această unitate stilistică corespunde conținutului avut în vedere, ci și din faptul că interpretarea pe care o întreprinde conștiința istorică se desfășoară deja conform caracterelor fundamentale ale unui stil presupus, caractere care erau ascunse în prealabil. În ceea ce privește tipul de raportare pe care această vizare prealabilă a stilului îl are la obiectul ei, această vizare se uită mereu după stil și are în permanență în vedere stilul. În ceea ce privește, pe de altă parte, modul concret de a accesa și de a apropria acele contexte de ființă de tipul expresiei, acest mod constă în urmărirea (condusă de acea privire îndreptată către stil) a multitudinii de trimiteri prin care se caracterizează aceste contexte de ființă. (Ordonarea ca mod specific de a adăsta în preajma a ceva, mod al temporalității, prezent. Configurație – aspect – a fi expresia a ceva – a se distinge prin ceva.)

Conștiința istorică se plasează în chip fundamental – pe baza faptului că obiectul ei, trecutul, îi este determinat în chip prealabil ca expresie – în fața întregii multiplicități de ființări de acest fel. Modul de a aprehenda și de a determina propriu istoriei pretinde, de asemenea, din capul locului și conform celei mai proprii tendințe de raportare la „obiect", ca atitudinea față de acesta să nu depășească granițele unei „urmăriri" și „observări". Acest mod de a *urmări* (caracterele de trimitere) *având în vedere* (stilul) constituie un mod specific de a zăbovi în preajma a ceva.

Acest mod uniform de a zăbovi în preajma tuturor culturilor (urmărind și participând în același fel) este cel care face cu putință efectuarea unei *ordonări* morfologic-comparative universale. Zăbovire uniformă este cea care oferă – din punctul de vedere al raportării – garanția posibilității de a întâlni în mod uniform, adică „*obiectiv*", orice configurație culturală trecută. Zăbovirea în preajma multitudinii de configurații culturale (ținând de două ordini) le determină pe acestea prin faptul că le compară între ele. Ea este, ca atare, universal comparativă. Privirea conștiinței istorice fuge în permanență dintr-o parte în alta. În măsura în care se înțelege pe sine, această privire este mereu itinerantă și nu poate – tocmai pentru că ține să-și îndeplinească misiunea – să *rămână* nicăieri.

În cadrul acestui mod de a zăbovi, trecutul este întâlnit drept *posibilitate expresivă* universală, arti-
[54] culată de fiecare dată într-un stil unitar. Trecutul este ființare ce *este* în modul lui „a fi fost", adică o ființare

deja prezentă pentru privirea pe care o pune în joc zăbovirea. Trecutul este așadar înțeles ca prezent trecut și nu ca virtualitate[81] a mea sau a noastră (termen tehnic?).

Trecutul „deja prezent" este întâlnit, în bogăția sa de configurații și întruchipări, de o privire orientată într-un mod anume. Este vorba de acea privire ce zăbovește asupra complexelor de trimiteri. Trecutul întâlnit într-un atare mod exercită prin sine însuși (prin conținutul său obiectual astfel pre-determinat) o atracție asupra zăbovirii ce se exercită în maniera comparației, atracție care o face pe aceasta din urmă să continue să urmărească și să asiste cu privirea. Astfel, privirea conștiinței istorice *este obligată* prin ea însăși să se păstreze în această atitudine de urmărire. (Atracție: lume, viață, caracter public, cum stăteau lucrurile atunci.)

Am ajuns, așadar, să putem reliefa câteva caractere fenomenale specifice ale conștiinței istorice: 1. acel mod de *a menține* (stilul) *în fața privirii* și de *a* (îl) *avea în vedere*, 2. acea privire care *urmărește* și *pune la dispoziție* contextele concrete de ființă, 3. faptul că această fixare a contextelor concrete de ființă este *dirijată* în permanență de acel prim mod de a avea în vedere (stilul), 4. faptul că acest mod de a privi și de a observa (contextele de ființă concrete cu privire la stil) reprezintă un mod de *a zăbovi* asupra a ceva, 5. faptul că această zăbovire se desfășoară în modul unei permanente comparări ce fuge dintr-o parte în alta,

[81] Completarea lui Heidegger: „lipsește modalitatea de cunoaștere: constatare, luare la cunoștință, redare."

adică faptul că această zăbovire este *lipsită* în fond *de orice rămânere pe loc* (chiar dacă ea este reținută și atrasă înapoi!), 6. faptul că acel ceva „asupra căruia" zăbovește zăbovirea se prezintă în caracterul de *„deja prezent"* și *este* în modul lui „a fi fost", 7. faptul că acest „fost" deja prezent exercită o atracție care face ca zăbovirea amintită să se transforme și să capete – în ceea ce privește tendința ei proprie de surprindere a obiectului – caracterul unei *compulsii de a zăbovi.*

Aceste caractere fenomenale sunt suficiente pentru a putea căpăta o priză fenomenală asupra conștiinței istorice și pentru a putea indica *raportul* sub care aceasta își vede obiectul, precum și modul în care se *desfășoară raportarea* ei la acesta. Putem fixa terminologic acest fenomen de „a nu fi nicăieri" și de „a trebui", totodată, „să vezi totul", și anume cu privire la trecutul istoric, drept *curiozitatea atrasă și condusă* (condusă de obiectul ei).

Conștiința istorică este tematizată ca exponent al deja-interpretării vieții, așadar ca unul dintre *modurile*
[55] *în care viața este publică.* Fiind un atare mod de interpretare, conștiința istorică trebuie să se prezinte și în chip public în modul ei propriu de a fi, adică interpretativ. Asta presupune însă, cu privire la modul în care este prezentă conștiința istorică, ca ea *să se facă publică,* să rămână publică și să își domine prezența publică întotdeauna *prin intermediul unei anumite autointerpretări.* În cadrul acestei autointerpretări, conștiința istorică dă glas – având în vedere resorturile ultime ale vieții înseși – acelor lucruri care contează în mod ultim pentru ea. Așadar, întrucât reprezintă un mod

de interpretare al *Dasein*-ului, conștiința istorică scoate la iveală în autointerpretarea ei tocmai acele lucruri relevante pentru *Dasein*-ul însuși. În ce anume constau ele? Răspunsul rămâne să-l aflăm tocmai prin intermediul acestei autointerpretări a conștiinței istorice, caracterizate aici. (Și, de asemenea, prin intermediul autointerpretării proprii actului filozofării.)

Spengler subliniază[82] faptul că știința și tratarea istorică de până la el nu au reușit niciodată cu adevărat „să devină *obiective*", deși au avut în permanență acest deziderat, considerând acest fapt ca pe un defect major al lor. Știința istorică însă nu poate fi obiectivă până ce nu reușește „să proiecteze o imagine a istoriei, care să nu mai depindă de poziționarea întâmplătoare a cercetătorului într-un prezent oarecare, și anume al său"[83]. Distanța față de obiect, acea distanță pe care științele naturii au câștigat-o de mult și care permite obiectului să se arate în mod pur prin sine însuși, a lipsit până acum față de lumea istorică. Prin urmare, este necesar să reluăm și în cazul istoriei acea „revoluție copernicană"[84] care are drept scop eliberarea obiectului de impresia și poziționarea privitorului, precum și „separarea istoriei de prejudecățile personale ale privitorului, prejudecăți care o transformă, în cazul nostru, în chip esențial în istoria unui fragment de trecut, ce are drept țel o contemporaneitate întâmplătoare, fixată în Europa occidentală, și drept etalon

[82] *Ibid.*, vol. I, cap. II, I, pp. 135 și urm.
[83] *Ibid.*, p. 135.
[84] *Ibid.*, p. 136.

valoric idealurile și interesele publice ale momentului (cu care să măsoare dezvoltarea parcursă, precum și pașii ce rămân de parcurs). Iată intenția celor de mai jos"[85].

[56] Astfel, autointerpretarea conștiinței istorice îi impune acesteia din urmă sarcina de a obține o privire de ansamblu asupra „întregului fapt uman"[86] sau, cu alte cuvinte, sarcina de a înfățișa privirii *Dasein*-ul uman într-un mod absolut obiectiv. În măsura în care prin „obiectivitate" se ivește pentru *Dasein* o nouă posibilitate de a fi precum și o nouă posibilitate de a înțelege acest *Dasein* – această sarcină constituie o sarcină nouă.

Autointerpretarea conștiinței istorice nu se rezumă doar la a da de știre ce anume este conștiința istorică. Ci, în cadrul acestei autointerpretări, conștiința istorică se face cunoscută în primul rând prin modul în care se mână pe sine însăși (adică acea deja-interpretare a zilei sale „de azi") pe calea acelei zăboviri în care trecutul este întâlnit în mod obiectiv, așadar fără nici o iluzie datorată impresiilor particulare. Autointerpretarea vine ea însăși în întâmpinarea obiectului ce urmează a fi conceput și a atracției pe care el o exercită. Cu alte cuvinte: atrasă fiind, curiozitatea este de asemenea mânată prin ea însăși în direcția acelei atracții.

Având caracterul unei asemenea autoprezentări, interpretarea conștiinței istorice vine să susțină la

[85] *Ibid.*, p. 136.

[86] Această formulă nu se găsește decât în edițiile mai târzii, cum ar fi în ediția din 1923, la p. 128, sau în reeditarea din 1969, la p. 126.

rândul ei obținerea și afirmarea *Dasein*-ului văzut în acest fel. Iar această obținere și afirmare trebuie să se desfășoare tocmai pe calea autointerpretării. Întrucât conștiința istorică are această distanță obiectivă față de trecut, ea dispune și de *prezentul Dasein*-ului în același mod obiectiv, iar asta înseamnă (în sensul caracterului obiectual pe care îl presupune istoricitatea) că ea dispune „deja" de *viitorul Dasein*-ului. Prognozarea acestui viitor, „declinul Occidentului", nu reprezintă, așadar, o marotă a lui Spengler și nici o glumă ieftină făcută pentru publicul larg, ci expresia consecventă a faptului că acea conștiință istorică improprie s-a gândit aici până la ultimele consecințe, conform posibilității ei celei mai proprii, așa cum i-a fost ea configurată dinainte. („Încă-nu"-ul este prezent ca atare în calculele *prognozei*; citire comparativă.)

Spengler reprezintă conștiința istorică a zilei noastre de azi, modul însuși în care aceasta trebuie să se privească pe sine potrivit propriilor ei posibilități. *În această privință*, protestele istoricilor sunt lipsite de semnificație atât timp cât criticile pe care i le aduc lui Spengler se rezumă doar la a identifica interpretări eronate (dar semnificative în alte privințe) sau la a acuza neglijarea unor stări de fapt relevante. În ceea ce privește atitudinea de principiu însă, ei ajung toți, chiar [57]
dacă nu explicit, tot mai mult sub influența lui Spengler.

Prin urmare, acolo unde istoricii se opun în chestiuni de principiu, ei nu fac decât să ne arate cât de puțin se înțeleg pe ei înșiși. Altfel spus, științele istorice ale spiritului nu remarcă maniera în care abuzează

de o anumită posibilitate determinată a lor, și anume de istoria artei. Maimuțărind-o, ele caută să își confere o „spiritualitate" mai înaltă, în loc să facă cu adevărat asemenea acesteia și să reflecteze mereu doar la obiectul propriu, la caracterul de ființă al acestuia și la posibilitățile adecvate de a-l accesa și determina.

Această maimuțărire a istoriei artei nu face decât să folosească în mod impropriu o posibilitate a conștiinței istorice, minimalizând-o în fond și înțelegând-o în chip greșit. Imitând istoria artei, celelalte științe ale spiritului nu o înțeleg cu adevărat și nu se înțeleg cu adevărat nici pe ele însele. [De ce este însă istoria artei autentică în acest mod de a privi (stil, configurație, expresie)? Obiectul ei îl face tot „ordonarea"! Aici persistă o neclaritate; trebuie limpezit în fața căror sarcini ne aflăm aici!][87]

Istoria religiei ratează religia în esența ei în momentul în care își permite – cum o face azi – să se joace în mod facil, făcând tabele ilustrative cu tipurile de trăire religioasă și desenând formele stilistice ale „piosîeniei". Același lucru este valabil și pentru istoria economiei, a filozofiei și a dreptului. Aceste posibilități, genuine în ele însele, ajung să *fie* în mod concret doar prin faptul că, în cadrul unei asemenea științe – și mereu doar înăuntrul ei –, omul potrivit intervine în chip decisiv la momentul și la locul potrivit, și nicidecum prin punerea în fața acestor științe istorice, drept plan operațional, a unui sistem filozofic dibaci al sistemelor culturale. (Nu este nimic „de discutat" în

[87] O completare evident ulterioară a lui Heidegger.

legătură cu contribuția pe care o poate avea filozofia în acest sens.)[88]

§ 12. *Interpretarea* Dasein-*ului în filozofie* [58]

O analiză similară trebuie întreprinsă acum cu privire la cea de-a doua direcție de interpretare amintită, adică cu privire la filozofie. Această analiză presupune determinarea felului predominant în care filozofia, în atitudinea ei de cunoaștere, are un raport cu obiectul ei. Asta înseamnă că vom căuta să determinăm „drept ce" îi este dată ca obiect filozofiei propria ei temă. Acest „drept ce", adică raportul pe care îl are interpretarea filozofică cu obiectul ei, capătă la rândul său transparență prin intermediul unei analize a modului în care se desfășoară efectiv raportarea filozofiei la acest obiect al ei.

Încă de la nivelul primei indicări a caracterului acestui al doilea exponent al deja-interpretării zilei de azi, indicare realizată în paragrafele anterioare, a trebuit să atragem atenția asupra unei dificultăți. Multitudinea de direcții sub chipul cărora se prezintă filozofia în ziua de azi nu poate fi, altfel decât în chip formal, adusă la un caracter unitar. Acest lucru nu se datorează doar caracterului prea divers și prea disparat al acestor direcții. Fapt este că nici una din aceste direcții predominante, luată în sine, nu oferă suficient sol fenomenologic concret pentru a putea constitui punctul de plecare pentru o atare analiză.

[88] Frază tăiată de Heidegger.

Această dificultate se accentuează acum, dacă avem în vedere faptul că tocmai pe baza acestei deja-interpretări a zilei de azi ar trebui să vedem și să reliefăm anumite caractere fenomenale. Căci nici în acele cazuri în care avem de-a face cu sisteme deja constituite și nici acolo unde întâlnim doar preocuparea de a elabora programe de sistem nu ne este dată baza de care ar avea nevoie analiza noastră. Pentru noi, miza nu constă în a discuta enunțuri finale, sau rezultate în genere, cu privire la adevărul și la falsitatea lor. Dimpotrivă, putem, la fel de bine, să presupunem că tot ce spune filozofia de azi reprezintă adevărul pur și incontestabil. Analiza noastră își îndreaptă privirea asupra a ceea *ce se petrece* în cadrul acestei filozofii. Iar cu privire la acest aspect nu ne poate lămuri nici logica și nici metodologia acestei filozofii, căci, potrivit acestei filozofii, logica și metodologia nu pot fi la rândul lor nimic altceva decât „teorie".

Analiza noastră nu pretinde așadar nimic altceva decât să aibă posibilitatea de a reitera pas cu pas acea cercetare și întregul acelei desfășurări care au dus la acest sistem și la aceste adevăruri pure, și asta pentru a putea căpăta o priză asupra modului în care enun-
[59] țurile acestei filozofii se atestă și își capătă evidența pe baza obiectului lor tematic. Cu alte cuvinte, ne interesează să reliefăm modul în care obiectul tematic al acestei filozofii este înfățișat privirii, modul în care el este interogat și modul în care sunt obținute, plecând de la el, conceptele. Prin urmare, este vorba de o pretenție destul de elementară. (Ce-i drept, marii

filozofi de azi resimt asemenea întrebări ca niște sâcâieli pur și simplu impertinente sau nu înțeleg cum de se pot pune, în genere, asemenea întrebări.)

Orice încercare de a pregăti un astfel de sol pentru analiza de față este însă sortită eșecului. Nu ne rămâne atunci decât posibilitatea de a schița, în trăsăturile ei fundamentale, atitudinea cognitivă a filozofiei de azi plecând chiar de la intenția ei sistematică și de la tendința ei fundamentală. Această tendință a fost determinată ca ordonare universală, ordonare în cadrul căreia temporalul este sub-ordonat atemporalului etern.

Punctul de plecare al acestei „ordonări a ceva în ceva" îl reprezintă temporalul, adică concretul. Alegând acest punct de plecare, contemporanii noștri se consideră superiori lui Hegel. Însă Hegel avea o reprezentare mult mai concretă despre toate acele lucruri concrete pe care le aborda decât toți filozofii producători de sisteme care i-au urmat.

Prin urmare, se pleacă de la concret, de la natură și cultură; mai degrabă însă de la aceasta din urmă, în măsura în care natura nu este nimic altceva decât obiectul științelor naturii, iar acestea reprezintă un bun cultural, aparținând sistemului cultural „știință". (Înainte se spunea: *natura este spirit.*)

Înțeleasă ca ordonare universală, filozofia cuprinde întregul culturii și reprezintă sistemul sistemelor ei. Însă această integralitate nu face ca atare tema nici unei discuții. Concretul temporal nu este urmărit ca atare, ci doar se pleacă de la el în procesul de ordonare. El reprezintă punctul de plecare pentru stabilirea locului său în cadrul unui context de ordine.

Asta presupune însă ca prin însăși atitudinea pe care o pune în joc, de la bun început, această ordonare, concretul temporal să fie astfel parcurs, încât el să fie din start aprehendat în *tipicul* său și în esența lui universală. Doar concretul ce a fost astfel deter-
[60] minat în chip prealabil este adecvat din punct de vedere obiectual și conceptual pentru a putea fi pus într-un context de ordine.

Această atitudine tipizantă inițială „folosește" „materialul empiric" al științelor culturii și preia (în tiparele în care au fost deja plasate) rezultatele la care au ajuns acestea, prin intermediul atitudinii caracterizate mai sus drept curiozitate atrasă și condusă de propriul obiect. Sarcina de a ordona nu zăbovește însă prea mult în preajma acestui „material", ci doar începe cu el, pentru a putea merge mai departe.

Interesul propriu-zis al atitudinii cognitive a filozofiei nu se poate opri prea mult asupra acestei treceri. Dovada neîndoielnică pentru această lipsă de interes o constituie faptul că acel caracter metodic, imanent atitudinii inițiale, rămâne în mod vădit nedeterminat. Acest caracter metodic este la rândul său relevant pentru întreaga desfășurare a ordonării. (Singura cercetare concretă asupra acestui subiect o reprezintă *Cercetările logice* ale lui *Husserl*, *Cercetarea a doua*[89]; însă și Husserl se oprește la o sferă obiectuală anume – la obiectualitatea din științe.)

Cât de puțin se preocupă filozofia de acest prim nivel se vede și din felul în care este caracterizat obiectual acel

[89] Ediția a doua adăugită, Halle a. d. S., 1913, pp. 106–224.

ceva ce constituie punctul de plecare: el este temporal, empiric, variabil, subiectiv, real, singular, individual, accidental în opoziție cu ceea ce este supratemporal, supraempiric (*a priori*), invariabil, obiectiv, ideal, universal, necesar. Aceste determinări categoriale provin din cele mai disparate surse și sunt folosite în mod aleatoriu pentru caracterizarea acelui sol de la care pleacă ordonarea. Nepăsarea de care dă dovadă această atitudine inițială față de clarificarea concretă și precisă a ceea ce este de fapt ordonat de către ea (determinările conceptuale rămân la nivelul la care le-a lăsat Platon) este un simptom al faptului că obiectul acestei filozofii reprezintă „doar" material pentru tipologii și sistematizări ordonatoare.

Această caracterizare schițează deja ideea de cunoaștere la care se aspiră aici. Tendința fundamentală a acestei atitudini a filozofiei față de obiectul ei este aceea de a ordona în cadrul a ceva. Cu alte cuvinte, ceva concret este cunoscut atunci când s-a putut determina *unde* îi este locul, care îi este poziția în întregul [61] unei ordini. Ceva este văzut ca determinat atunci când a fost „pus deoparte".

În acest sens, faptul de a vedea dacă această subordonare într-un întreg se petrece prin încorporarea într-un sistem dinainte încheiat și imobil, deschis sau închis, sau dacă întregul ordinii se formează ca atare tocmai prin performarea acestei ordonări tipizante, ajungând să fie doar prin intermediul acestei autoformări a ordinii amintite – toate acestea nu constituie decât amănunte secundare. În ultimul caz amintit,

acela al unui sistem care se formează prin însăși performarea ordonării, subordonarea concretului tipizat în cadrul unei ordini nu mai reprezintă repartizarea sa într-un cadru finit, ci această subordonare marchează acum o stație intermediară în procesul însuși al sistematizării.

Acest sistem mobil și caracterul său de proces, reprezintă desigur ceva „mult mai profund" decât un sistem imobil și mai obiectiv. De fapt, acest sistem procesual nu face decât să scoată cu și mai mare pregnanță la iveală modul în care se desfășoară atitudinea cognitivă. Acel întreg în care este încorporat prin ordonare concretul temporal, adică sistemul universal, trebuie pus în mișcare și păstrat în mișcare. A te opri cu cercetarea la o anumită stație intermediară înseamnă să te plasezi la nivelul naiv al „cunoașterii empirice", adică să săvârșești un păcat impardonabil față de Sfântul Duh al cunoașterii, spiritul!

În privința modului în care se desfășoară această ordonare universală a filozofiei, au ieșit la iveală într-o oarecare măsură trei tipuri de „atitudine față de obiect", atitudini ce se motivează și se condiționează reciproc: 1. atitudinea inițială, care constă în străbaterea întregului perimetru obiectual al culturii, colectând și tipizând în vederea obținerii de material; 2. subordonarea materialului, care constă în încorporarea și repartizarea multitudinii de tipuri în cadrul unei ordini; 3. *elaborarea* chiar a acestui *context de ordine* în care își găsesc locul diferitele tipuri obiectuale. Acest al treilea moment constituie atitudinea directoare (având drept analog vizarea stilului în conștiința istorică),

care le pune pe primele două în slujba sa și le conferă acestora tendința proprie.

Acest al treilea mod al atitudinii față de obiect nu constă, așadar, într-o simplă descriere a ceva, ci în elaborarea creatoare a ordinii înseși. Această elaborare a unei ordini își creează, plecând de la sine și pentru sine, posibilitatea unei *procesualități universale*. Rezultatul elaborării constă în a fi străbătut în mod universal întregul absolut al acelei încrengături de relații ce [62] constituie ordinea valabilă în sine. Determinările relaționale ale acestei ordini nu sunt alăturate una alteia: una (o determinare) *și* alta *și* următoarea *și* așa mai departe, ci „una" este determinată ca „una" a „alteia". „Una" este în sine atât ea însăși cât și „alta", adică *orice* altceva. (Cu ce mod al deținerii prealabile avem de-a face aici? Cu acela al privirii orientate mereu în altă parte!) Acest „*atât-cât-și*" constituie, în universalitatea sa nelimitată, structura categorială de bază a acelui întreg obiectual pe care îl reprezintă ordinea absolută.

Elaborarea acestui context de ordine – adică atitudinea proprie formării sistemului – nu înseamnă nimic altceva decât faptul că determinarea se află în chip universal în mișcare sau, cu alte cuvinte, că acest mod de raportare al cunoașterii este în chip principial *pretutindeni și nicăieri*. Acest „pretutindeni și nicăieri" are un caracter aparte, căci el nu se agață pur și simplu de un domeniu obiectual dat în prealabil, lăsându-se tras de el ca de ceva ce este doar întâlnit. Ci acest „pretutindeni și nicăieri" constituie un mod de a determina prin cunoaștere, care, prin elaborarea ordinii procesuale,

își formează în permanență propria posibilitate și are grijă, plecând chiar de la sine însuși, să poată fi în permanență o mișcare universală. Atât timp cât contextul de ordine este de așa natură încât să ascundă în sine o minimă nevoie de a se opri, el nu este desăvârșit, adică nu a ajuns cu adevărat la sine și la posibilitatea sa cea mai proprie.

Acest „pretutindeni și nicăieri" al cunoașterii filozofice nu se rezumă așadar la acea curiozitate atrasă a conștiinței istorice, ci el ține de o *curiozitate absolută* în sens mai larg, o curiozitate ce se conduce singură și se aduce în chip autonom pe sine în propria posibilitate.

Ca mod de interpretare, filozofia aparține și ea spațiului public. Ea *este*, prin urmare, precum tot ce e public, adică se prezintă pe sine în public. Pentru a face și ea parte din vorbăria publică și pentru a se păstra, astfel, în viață, filozofia are grijă să „se" vorbească despre ea. Autointerpretarea acestei curiozități autonome exprimă așadar în mod public ce anume este ceea ce contează pentru ea, și asta tocmai în cadrul autonomiei ei.

[63] Faptul că această autointerpretare este publică nu înseamnă că ea nu face decât să pună „în circulație" cunoștințe despre însușirile ei, ci, fiind publică, autointerpretarea filozofiei emite o pretenție, o pretenție adresată *Dasein*-ului, căreia acesta trebuie să îi dea curs. Autointerpretarea curiozității îi propune acesteia propria ei sarcină și o mână, într-un mod cât se poate de public, către aceasta. Asta înseamnă că în autointerpretarea ei, curiozitatea autonomă se împinge și mai

mult în ceea ce este deja. Curiozitatea se susține pe ea însăși prin faptul că primește dinspre *Dasein* „marfă proaspătă".

În mod concret, conștiința filozofică se prezintă interesului public cultural, autointerpretându-se prin patru aspecte:

1. Mai întâi, se prezintă drept filozofie științifică *obiectivă*. În cadrul ei sunt scoase la iveală „adevărurile pure", eliberate de îngustimea oricărui punct de vedere. Caracterul arbitrar și necritic al filozofiilor de tip *Weltanschauung* și descrierile accidentale pe care ele le fac vieții au fost cu totul eliminate. Având această determinare tematică și acest mod de tratare, filozofia reprezintă un adevărat zid de apărare al *Dasein*-ului în fața oricărui *relativism* care amenință să îi ia pământul de sub picioare.

2. Fiind o atare filozofie obiectivă, ea îi oferă *Dasein*-ului acea perspectivă asupra realității care îi poate garanta stabilitatea. Nu numai că această filozofie nu se identifică cu o simplă filozofie de tip *Weltanschauung*, ci ea de abia este aceea care oferă oricărui *Weltanschauung* orientarea și consistența de fond care îi lipsesc. Filozofia oferă astfel, în haosul de păreri și experimente proprii *Weltanschauung*-ului, posibilitatea obiectivă a unei *concordanțe* mai obiective: „noi toți..." Cu alte cuvinte, ea îi prezintă *Dasein*-ului perspectiva siguranței liniștite a unui „da" cu care toată lumea e de acord, opunându-se astfel acelei uzuri neproductive a scepticismului de pretutindeni, cu care, așa cum spune Rickert, se ocupă doar „spiritele slabe din filozofie". [64]

3. Apoi, această filozofie obiectivă și științifică, ce oferă adevărata siguranță, nu face, din această cauză, câtuși de puțin obiectul unei erudiții ce fuge din fața vieții și se pierde într-o transcendență aflată undeva „deasupra" ei; cu atât mai mult cu cât tocmai această filozofie este cu adevărat în măsură să capteze „viața". Sistemul însuși are, fiind unul dinamic, tocmai caracterul procesual al *vieții*. Cu alte cuvinte, această filozofie este singura care poate oferi ceea ce „se" cere azi cu precădere de la filozofie: așa-zisa „apropiere față de viață".

4. Fiind așadar aproape de viață și totuși nu „doar" subiectivă, această filozofie este în același timp *universală* și *concretă*. Ea poate, prin urmare, să ofere tocmai ceea ce dorește toată lumea: abandonarea *specializării* și a perspectivelor mărunte și mioape asupra problemelor.

Putem atunci să rezumăm astfel caracterizarea filozofiei zilei: filozofia îi oferă *Dasein*-ului protecția obiectivității; ea îi deschide perspectiva unui acord sigur și liniștitor cu toată lumea, îi asigură splendoarea unei apropieri nemijlocite de viață și îl ajută totodată să depășească stadiul întrebărilor meschine și pedante, ce înaintează greoi și amână „marile răspunsuri".

Așa am ajuns în sfârșit la „suficiența" absolută (Hegel[90]): spiritul trăiește în posesia certitudinii cu privire la sine. Nu mai este nevoie să ne angajăm în senzații, scopuri sau interese. Viața s-a retras în spațiul libertății sale autentice.

[90] *Ibid.*, p. 12.

§ 13. *Următorii pași ai hermeneuticii*

Astfel, prin intermediul acestor autointerpretări, proprii celor două direcții de interpretare ale zilei de azi, a devenit și mai pregnant acel lucru care răzbătea deja din însăși atitudinea lor fundamentală față de obiect. Pe parcursul constatării hermeneutice am putut vedea că, prin intermediul propriilor sale moduri de interpretare, *Dasein*-ul caută să *se aibă pe sine prezent în chip obiectiv*, adică să își devină prezent lui însuși. Prin urmare, fenomenul fundamental al *curiozității* – înțeleasă drept curiozitate atrasă, pe de o parte, și drept curiozitate autonomă și directoare, pe de altă parte – [65] face vizibil *Dasein*-ul în *mișcarea* sa specifică.

Asta înseamnă însă că „istoria" (conștiința istorică) și filozofia nu sunt doar și nu sunt în mod primar bunuri culturale, care zac prin cărți și servesc drept divertisment ocazional sau drept îndeletnicire profesională și sursă de venit. Cele două reprezintă moduri de a fi ale *Dasein*-ului, căi pe care acesta le deține în sine și le poate parcurge, căi pe care se află și pe care se *găsește* pe sine (în modul căderii). Cu alte cuvinte: ele sunt moduri în care *Dasein*-ul *se ia pe sine însuși în posesie*, adică *se asigură*.

Absolut crucial este însă caracterul „obiectiv" al acestei asigurări de sine. Căci, prin intermediul acestor două căi de interpretare, *Dasein*-ul se întâlnește așa cum este el „în sine", fără „perspectiva" vreunui punct de vedere. Conștiința istorică face ca *Dasein*-ul să se înfățișeze în mod obiectiv sub chipul unui *a fi fost*, în întreaga bogăție a acestui caracter; filozofia, în

schimb, sub chipul unui invariabil *a fi mereu la fel*. Astfel, ambele aduc *Dasein*-ul în fața *prezentului* celui mai pur de care este capabil. Prin urmare, în caracterizarea lor obiectuală se află în joc o determinație temporală. De ce? – Asta este ceea ce trebuie să-nțelegem.

Sarcina noastră este aceea de a aduce *Dasein*-ul factic, potrivit caracterelor sale de ființă, în fața privirii înțelegerii. Prin aceasta sunt deja trasați în prealabil pașii pe care îi mai are de făcut *analiza hermeneutică*. Această sarcină pretinde o dezvăluire categorială a fenomenului fundamental al *curiozității:*

1) drept ceva de tipul unei *mișcări* a *Dasein*-ului însuși. Pentru aceasta însă, trebuie să vedem, prin intermediul unei analize care să o ateste intuitiv, în ce sens *Dasein*-ul este în genere ceva aflat într-o mișcare, iar mișcarea un mod al temporalității și al facticității. Sensul acestui cuvânt trebuie să izvorască din perceperea originară a felului cum stau lucrurile.

2) Curiozitatea trebuie înțeleasă ca o mișcare prin care *Dasein*-ul, care *este* această mișcare, își este sieși prezent și se *are* pe sine. Prin urmare, ea este o structură categorială fundamentală a *Dasein*-ului, acesta fiind un fenomen ce ține de ontologia vieții: modul de *a fi* al *Dasein*-ului implică faptul de *a se avea* pe sine prezent. Astfel, odată cu curiozitatea devine vizibilă și structura ontologică a fenomenului deja-interpre-
[66] tării. Cu alte cuvinte, abia odată cu înțelegerea curiozității vom putea cu adevărat atesta fenomenal acea „teză" pe care, la începutul cercetărilor noastre, nu am putut decât să o enunțăm ca atare: caracterele

acelei deja-interpretări se arată a fi categorii ale *Da-sein*-ului ca atare, adică existențialii.

3) De acest aspect este legată sarcina elucidării *fenomenului fundamental* al prezenței (*Da*) și aceea a caracterizării categorial-ontologice a faptului de a fi în manifestul prezenței (*Da-sein*). Existențialii obținuți printr-o asemenea analiză fac vizibil *Dasein*-ul, iar prin prisma acestei priviri a înțelegerii,

4) trebuie să ne întoarcem de unde am plecat, întrebând hermeneutic: *drept ce* își este dat *Dasein*-ul în cadrul celor două moduri de interpretare amintite și care este caracterul de ființă al acestui mod anume de a fi al *Dasein*-ului?

Apoi, trebuie să vedem dacă filozofia și istoria surprind într-adevăr, în felul în care se oferă ele vieții prin autointerpretarea lor, *Dasein*-ul sau dacă ele nu reprezintă mai degrabă tocmai acele posibilități ale *Dasein*-ului care exclud o asemenea surprindere.

Analiza va pleca de la sarcina expusă la punctul 2) și va aborda acest punct într-un mod cu totul și cu totul elementar. Asta înseamnă însă că cele două fenomene ale *Dasein*-ului de care a fost vorba până acum, adică cele două moduri de interpretare, nu vor fi în primă instanță vizibile în cadrul acestei analize. (*Cf.* Anexa la p.14[91])

[91] Această anexă nu a fost găsită în manuscrisul heideggerian al prelegerii. În locul ei oferim notele pe care le-a luat un participant la acea oră de curs. *Cf.* postfața editorului german.

PARTEA A DOUA

[67]

Calea fenomenologică a hermeneuticii facticității

CAPITOLUL I

Considerații preliminare; fenomen și fenomenologie

Înainte de toate, trebuie să mai facem unele considerații preliminare. Am folosit mai sus în repetate rânduri expresia „fenomen", respectiv „fenomenal", punând de fiecare dată un accent deosebit pe acest termen. Despre acești termeni și, prin urmare, despre „fenomenologie", se poate spune doar atât: că ei pot servi, din punct de vedere metodic, drept fir director. În rest însă, orice discuție *despre* fenomenologie este lipsită de orice relevanță. A clarifica un astfel de termen nu înseamnă doar a asocia unui cuvânt o semnificație fixată cumva dinainte. Ci, în măsura în care o asemenea clarificare se înțelege pe sine, ea reprezintă în mod necesar interpretarea unei istorii a semnificației acelui termen. În cele ce urmează, nu putem oferi decât o interpretare sumară, astfel încât să dobândim o primă înțelegere.

§ 14. Observații cu privire la istoria „fenomenologiei"

Cuvântul „fenomen" își are originea în termenul grecesc φαινόμενον, derivat de la φαίνεσθαι, a se arăta. Fenomen este, prin urmare, ceea ce se arată, în măsura

în care se arată. Asta înseamnă, în primă instanță, că fenomenul este prezent el însuși ca atare: nu e reprezentat prin alt lucru, nu este vizat în mod indirect și nu este reconstruit în vreun fel. „A fi fenomen" este, așadar, un mod de „a fi obiect", și anume unul privilegiat: faptul de a fi prezent prin sine al unui obiect.
[68] Prin urmare, acest cuvânt nu spune încă nimic despre conținutul reic al obiectului și nu indică încă nici un domeniu obiectual anume. Cuvântul „fenomen" numește un mod privilegiat de „a fi obiect".

Acolo unde expresia amintită este utilizată în acest sens, ea cuprinde și o atitudine de respingere a unor moduri de „a fi obiect" ale ființării, care, deși sunt improprii, sunt nu doar posibile, ci și dominante factic.

În sensul unei atare atitudini de respingere, termenul „fenomen" a început să fie folosit în *istoria științei*, el devenind foarte influent în secolul al XIX-lea în cadrul științelor naturii. Prin folosirea acestei expresii, științele amintite dau glas unei autointerpretări cu privire la tendința lor fundamentală. Fiind științe ale fenomenelor fizice, ele caută să determine această ființare așa cum se arată ea în „experiență" (prin aceasta înțelegând un anumit mod de acces) și doar în măsura în care ea se arată astfel. Prin urmare, aceste științe refuză să speculeze în legătură cu orice „proprietăți invizibile" și „forțe ascunse" (*qualitates occultae*).

Astfel, această interpretare reprezintă o autointerpretare a științei secolului al XIX-lea în genere, și nu doar a științelor naturii. Căci adevăratul reper al științelor spiritului și al filozofiei îl constituie tot științele

naturii. Eforturile filozofiei se concentrează tot mai mult asupra teoriei științelor, adică asupra logicii în sens larg. În afară de logică, filozofia nu mai este interesată decât de psihologie. Acestea două însă, logica și psihologia, își au ambele *reperul în științele naturii.* Teoria cunoașterii vede în științele naturii realizarea propriu-zisă a cunoașterii. Ea se află în căutarea acelor condiționări ale „cunoașterii" ce țin de conștiință. Cu științele spiritului se încearcă ceva asemănător. Aceste încercări se revendică în mod fraudulos de la Kant, pretinzând chiar a fi o depășire a acestuia. Aici, sarcina principală este considerată a fi aceea de a delimita științele spiritului de cele ale naturii. Astfel însă, științele naturii au din nou rolul de etalon, chiar dacă, de această dată, *per negationem.*

Până și Dilthey – ale cărui adevărate rădăcini sunt de fapt în istorie și teologie – ajunge să definească științele spiritului drept o „critică a rațiunii istorice"[92], sprijinindu-se în chip vădit pe problematica lui Kant.

Rickert și Windelband nu fac decât să reia, în chip epigonic, problemele atacate de Dilthey cu mijloace [69] mult mai sărăcăcioase, dar în cadrul unor cercetări concrete. De abia acum începe lumea să-și dea seama că problema științelor spiritului trebuie abordată cu mijloace radical diferite.

Pe de altă parte, *psihologia* a preluat până și metoda științelor naturii, încercând să reconstruiască viața

[92] *Cf. Einleitung in die Geisteswissenschaften/Introducere în științele spiritului*, Leipzig, 1883, p. 145; ediția a patra în *Ges. Schr.* I, Stuttgart/Göttingen, 1959, p. 116.

factică plecând de la niște elemente ultime – și anume de la senzații. (Nu în ultimul rând datorită fenomenologiei, psihologia de azi își vede într-un mod diferit obiectul.)

Tocmai în opoziție cu această imitare prost înțeleasă a științelor naturii a ales Brentano în cartea sa, *Psihologia din punct de vedere empiric*, calea unei imitări *autentice*. Analog științelor naturii, el trasează psihologiei sarcina cercetării fenomenelor psihice. La fel ca în cazul științelor naturii, teoria pe care Brentano caută să o edifice trebuie să rezulte din lucrurile însele. Astfel, clasificarea ființării psihice, adică a diferitelor tipuri de trăire, nu trebuie inițiată în chip constructiv și din afară; prin urmare, trebuie *evitate* tocmai categoriile științelor naturii. Clasificarea trăirilor trebuie, așadar, realizată plecând de la studiul lucrurilor însele, așa cum se arată ele.

Astfel, în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, eforturile filozofiei se îndreptau cu precădere asupra fenomenului conștiinței. Considerându-se adevărata știință a conștiinței, psihologia a început să pretindă că poate oferi premisele logicii și ale epistemologiei. Fenomenele conștiinței apăreau drept trăiri, iar ansamblul lor drept viață. În același timp însă, abordarea și punctul de plecare au rămas neschimbate. Nu a avut loc nici o reflecție radicală asupra obiectului filozofiei. Pe de altă parte, chiar dacă filozofia vieții era insuficient fundată, tendința ei trebuie totuși înțeleasă într-un sens pozitiv, și anume ca irumpere a unei tendințe mai radicale a filozofării.

Din acest stadiu în care se aflau științele au luat [70]
naștere *Cercetările logice* ale lui Husserl. Este vorba de cercetări asupra unor obiecte care, potrivit tradiției, țin de domeniul logicii. Modalitatea de cercetare este caracterizată drept „fenomenologie", adică „psihologie descriptivă". Tipul de întrebare pe care îl pun aceste cercetări este așadar următorul: unde și în ce fel este dat tipul de obiectualitate despre care vorbește logica? Dacă ceea ce spune logica are vreun fundament, este necesar ca acele chestiuni despre care vorbește ea să poată deveni accesibile în ele însele. Conceptele și propozițiile despre concepte și propoziții trebuie să își aibă sursa în obiectele însele. De pildă: propozițiile sunt date sub forma unor enunțuri scrise sau vorbite, citite sau ascultate. Aceste enunțuri sunt conduse de trăiri cognitive și reflexive, iar acestea din urmă de trăiri de semnificație. Într-un enunț se găsește „despre ce"-ul enunțării și ceea „ce" este enunțat, iar acestea două nu se suprapun cu subiectul și obiectul enunțului. Prin urmare, accentul se pune doar pe surprinderea unor asemenea trăiri, adică pe surprinderea „conștiinței a ceva". Această sesizare constituie sarcina elementară a *Cercetărilor logice*.

În acest sens, eforturile lui Brentano au exercitat o mare influență, și nu doar din punct de vedere metodic (în măsura în care Husserl a preluat metoda descriptivă), ci și în ceea ce privește determinările reice ale regiunii trăirilor. Brentano caracterizase „conștiința a ceva" drept *intenționalitate*. Acest concept a apărut în Evul Mediu și avea acolo o sferă mai restrânsă,

desemnând faptul de a te afla în mod voit pe urmele a ceva (ὄρεξις).

Supunându-și profesorul unei critici radicale, Husserl a izbutit să facă un pas fundamental dincolo de acesta. El a reușit să clarifice acel fenomen indicat prin „intenționalitate" și să obțină astfel o linie directoare sigură pentru cercetarea trăirilor și a complexelor de trăiri. Critica lui Husserl urmărește și radicalizează niște tendințe care sunt deja vii la Brentano, dar nu ajung încă să irumpă.

Cercetările logice nu au fost înțelese cu adevărat, nici atunci și, pesemne, nici azi. Filozofia cunoașterii continuă să ignore faptul că orice teorie a judecății este
[71] în fond o teorie a reprezentării (*cf.* H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkentnis*[93] – fundamentele lui Rickert sunt de un diletantism desăvârșit). *Cercetările logice* nu au schimbat nimic cu privire la natura obiectului, ci au reușit doar să întipărească *problema accesului* în conștiința contemporanilor. Sfera obiectuală a rămas aceeași; ceea ce diferă este în schimb *modul* de a interoga și de a determina. Descripția fenomenologică a luat locul construcției argumentative. Acest mod de cercetare, descripția, nu reprezintă la Husserl doar o intenție programatică sau un simplu deziderat, ci Husserl a inițiat cercetări concrete și a demonstrat prin exemplul său cum trebuie procedat.

[93] *Einführung in die Transzendentalphilosophie/Introducere în filozofia transcendentală*, ed. a treia, integral revăzută și adăugită, Tübingen, 1915.

Prin urmare, fenomenul nu constituie în mod primar o categorie a obiectului, ci, în primă instanță, o modalitate de acces la acesta, de surprindere și de păstrare a sa. *Fenomenologia* nu este așadar în primă instanță nimic altceva decât *o modalitate de cercetare*, care constă în a aborda ceva, în mod discursiv, așa cum se arată și doar în măsura în care se arată. Deși, pentru orice știință acest lucru e o banalitate, în filozofia de după Aristotel el a început să lipsească din ce în ce mai mult.

Un alt moment decisiv pentru sensul pe care l-a căpătat fenomenologia îl constituie faptul că *matematica* și științele matematice ale naturii au reprezentat idealul științific al lui Husserl. Matematica era, în genere, modelul oricărei științe. Influența acestui ideal științific s-a văzut în încercarea lui Husserl de a conferi descrierii fenomenologice o rigurozitate matematică.

Nu vom putea insista aici prea mult asupra acestei absolutizări. Ea nu apare pentru întâia oară la Husserl, ci stăpânește de mult timp științele și își găsește o aparentă justificare în însăși ideea de știință, așa cum a apărut ea la greci. Aceștia, se crede, nu numeau „cunoaștere" decât cunoașterea universalului și a universal-valabilului (cele două fiind considerate același lucru). Or, aceasta este o eroare. Iar dacă nu se poate atinge rigoarea matematică, atunci, se crede, nu ne rămâne decât să ne resemnăm.

Nu ne dăm seama că aici avem de-a face, în mod prin- [72]
cipial, cu o prejudecată. Suntem oare îndreptățiți să considerăm matematica drept model al oricărei științe? Sau, dimpotrivă, perspectiva tradițională înțelege

lucrurile pe dos? Căci matematica este știința cea mai lipsită de rigoare, întrucât modul ei de acces este cel mai facil. Științele spiritului presupun într-o măsură mult mai mare o existență științifică decât ar putea matematica pretinde vreodată. Știința nu trebuie privită doar ca un sistem de propoziții și probatorii, ci ca un orizont în cadrul căruia *Dasein*-ul factic intră în dispută cu sine. În plus, punerea în joc a unui asemenea model este cu totul nefenomenologică, căci gradul de rigoare al unei științe ar trebui determinat ținând seama de natura obiectului ei și de tipul de acces pe care acesta îl pretinde.

Fenomenologia reprezintă așadar un *mod de cercetare* care își prezentifică intuitiv obiectele și nu le discută decât în măsura în care îi sunt date intuitiv. Acest mod de cercetare și efectuarea sa sunt de la sine înțelese. De aceea, expresia „filozofie fenomenologică" poate să ducă în mod principial la neînțelegeri. Este ca și cum istoricul artei ar vrea să mai accentueze în mod deosebit faptul că ceea ce face el este istorie științifică a artei. Pe de altă parte, întrucât acest de-la-sine-înțeles s-a pierdut cu timpul, expresia are totuși o îndreptățire propedeutică. Așadar, acest de-la-sine-înțeles nu are cum să constituie un curent filozofic. Acest mod de cercetare „fenomenologic" a fost aplicat întâia oară la obiectele logicii. Obiectul acelor prime cercetări precum și ceea ce se enunță despre el a rămas cel tradițional.

Așa a început fenomenologia. Plecând de la această situație, „fenomenul" a trebuit să își schimbe sensul, devenind dintr-o categorie tematică una *regională*. Ca

atare, termenul cuprinde acele obiecte fixate prin denumirile de „trăiri" și „complexe de conștiință". Trăirile ca trăiri sunt fenomene. Prin acest termen este delimitat acum un domeniu de ființă anume. Fenomenele constituie acum obiectul unei anumite științe.

Evoluția ulterioară a fenomenologiei poate fi caracterizată prin patru momente: [73]

1) Câmpul tematic rămâne același. El cuprinde, sub titulatura de „conștiință", întreaga constituție reală și intențională a fluxului de trăiri. Orizontul în care se desfășoară interogația și reperele fundamentale ale acesteia sunt importate din afară: problematica epistemologică este preluată de la școala marburgheză (cu care „fenomenologia" are în comun recursul la Descartes), iar pentru „fundarea științelor spiritului" este consultat Dilthey (natură și spirit).

Idealismul transcendental pătrunde astfel în fenomenologie. Și tot în fenomenologie se ivește de aceea, plecând de la un realism preluat în chip tradițional, și mișcarea contrară acestui idealism. Aceste contrarii încep să fie cele care conduc discuția științifică înăuntrul curentelor fenomenologice. Nimeni nu își mai pune în chip radical întrebarea dacă nu cumva, în fenomenologie, orice întrebare din sfera teoriei cunoașterii este în genere lipsită de sens. „Fenomenologia" se dezvoltă la umbra unei proaste tradiții.

2) Cercetările întreprinse în câmpul logicii sunt aplicate și la alte domenii tradiționale; în funcție de premisele sale și de modul său de a lucra, fiecare fenomenolog vine cu propriul său model filozofic. Se lucrează cu un bagaj limitat de distincții fenomenologice.

3) Pretutindeni se face simțită nevoia de sistem. Aici se aplică ceea ce s-a spus mai sus despre conștiința filozofică a zilei de azi.

4) Prin consolidarea acestor trei momente și prin faptul că fenomenologia s-a impus cu ajutorul unei terminologii tradiționale asistăm la o ștergere generalizată a contururilor. Toată lumea se înrudește cu toată lumea. Superficială și pripită, cercetarea fenomenologică – care trebuia să constituie solul oricărui travaliu științific – s-a diluat și a devenit zgomotul filozofic
[74] al zilei și scandalul public al filozofiei. „Școlile" de fenomenologie au înăbușit orice efort veritabil de a deprinde fenomenologia. Cercul din jurul lui Stefan George, Keyserling, antropozofia, Steiner etc. – toată lumea e „sub influența" fenomenologiei. Cât de departe s-a putut ajunge o arată titlul unei cărți apărute de curând, la editura oficială a fenomenologiei și cu binecuvântarea celei mai înalte oficialități: *Zur Phänomenologie der Mystik/Despre fenomenologia misticii*[94]. Cine are urechi de auzit să audă!

Așa stau lucrurile cu fenomenologia: ea nu e încă asumată în posibilitatea ei. Atâta vreme cât suntem angrenați în industria fenomenologică, nu putem înțelege nimic din ce anume este fenomenologia și, cu atât mai puțin, putem să-i dăm o definiție. Situația e dezolantă. Toate aceste tendințe sunt o trădare a fenomenologiei și a posibilității ei. Falimentul e inevitabil!

[94] G. Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik/Despre fenomenologia misticii*, Niemeyer Verlag, Halle, 1923; ediția a treia, Olten, Freiburg i. Br., 1976.

§ 15. *Fenomenologia, înțeleasă potrivit posibilității ei, ca mod al cercetării*

Înțeleasă *potrivit posibilității ei*, fenomenologia nu este nicidecum ceva public și de la sine înțeles. *O posibilitate presupune un mod aparte de a fi surprinsă și păstrată*; ea nu este un lucru de care să dispunem, astfel încât să îl putem tematiza oricând în mod organizat. „A surprinde o posibilitate" înseamnă a o asuma în ființa ei și a o dezvolta plecând de aici. Asta înseamnă cu privire la fenomenologie: a dezvolta posibilitățile prefigurate în ea.

Fenomenologia este, potrivit celor spuse mai sus, un *mod* privilegiat *al cercetării*. Obiectele ajung să fie determinate așa cum se dau ele. Cercetarea este așadar somată să lupte pentru a ajunge la prezentificarea chestiunii aflate în discuție. Înfățișăm aici una dintre căile posibile ale fenomenologiei, aceea pe care încearcă să meargă hermeneutica facticității.

Obiectele trebuie luate așa cum se arată ele însele, adică așa cum sunt ele întâlnite de către *o privire anume*. Acest mod de a privi rezultă dintr-o orientare prealabilă asupra chestiunii, adică dintr-o familiaritate prealabilă cu acea ființare. Această familiaritate se naște, cel [75]
mai adesea, ca un sediment al lucrurilor auzite și învățate. Iar acel ceva „despre care" auzim sau învățăm este prezent într-o accepție tradițională sau, în orice caz, marcată de tradiție. Așa de pildă „logica", care este deja prezentă în lumina unei anumite structuri tematice, într-o anumită formă și cu o anumită problematică.

Stadiul unei științe într-un moment sau altul se confruntă cu un anumit stadiu al obiectelor ei. Ceea ce arată aceste obiecte care *se* arată astfel poate să nu fie nimic altceva decât un aspect atât de consolidat prin *tradiție*, încât neautenticitatea lui să nu mai fie recunoscută ca atare, ci obiectul să fie considerat autentic. Iar ceea ce „se arată prin sine" în modul cel mai ingenuu nu trebuie neapărat să fie lucrul însuși. Dacă ne rezumăm la primul aspect, s-ar putea să confundăm – încă din momentul în care ne pregătim terenul – o înfățișare întâmplătoare cu un „în-sine". Am luat drept lucrul însuși ceva ce nu face decât să îl disimuleze.

Prin urmare, o asemenea receptivitate ingenuă nu ne garantează încă nimic. E important să trecem dincolo de primul aspect care ne întâmpină și să ajungem să surprindem în chip nedisimulat chestiunea. Pentru aceasta e necesar să ne lămurim istoria acelei disimulări. Tradiția întrebărilor filozofice trebuie urmărită mergând înapoi până la sursele ei esențiale. Tradiția trebuie deconstruită. Doar astfel vom fi în stare să punem în discuție chestiunea într-un chip cu adevărat originar. Această întoarcere la surse restituie filozofiei accesul la contextul decisiv al chestiunii.

Acest lucru nu este însă posibil astăzi decât printr-o critică de principiu a istoriei. O astfel de critică nu are doar sarcina comodă de a ilustra problemele filozofice, ci este însăși sarcina fundamentală a filozofiei. Lipsa de istoricitate a fenomenologiei de azi trădează tendința ei spre comoditate. Fenomenologii consideră că, indiferent de punctul de vedere pe care și-l asumă,

ar putea avea acces la „lucrul însuși" într-o *evidență naivă*. Caracteristic este, de asemenea, și diletantismul cu care sunt azi resuscitate și dezvoltate diferite opinii culese din istorie. Istoria devine roman.

Deconstrucția tradiției își are punctul de plecare în înțelegerea și asumarea situației zilei de azi. Dacă, prin aceasta, cercetarea filozofică se dovedește a fi o întreprindere de lungă durată, atunci trebuie să acceptăm această stare de lucruri și să așteptăm. Nu oricărei epoci îi este dat să producă un mare sistem.

Deconstrucția critică a tradiției nu ne mai lasă să [76]
ne pierdem în hățișurile unor probleme aparent importante. Prin deconstrucție înțelegem aici faptul de a ne întoarce la filozofia greacă – la Aristotel, mai precis – pentru a urmări felul în care o dimensiune originară a ajuns să decadă și să fie acoperită și, de asemenea, pentru a vedea că noi înșine continuăm să fim în acest stadiu de decădere. Ținând cont de această situare a noastră, trebuie să încercăm la rândul nostru să dezvoltăm situarea originară; asta înseamnă, conform stadiului istoric diferit, că această situare originară va fi o alta și totuși aceeași.

Doar astfel ne este cu adevărat oferită posibilitatea de a da în mod originar de obiectul filozofiei. Odată pusă în joc, această tendință concretă de evidențiere trebuie să își arate efectele fundamentale prin obținerea și conturarea caracterului obiectual și de ființă, precum și a caracterului de acces și de păstrare a ceea ce face obiectul filozofiei.

Acesta este, așadar, felul în care se mișcă azi filozofia înăuntrul tradiției. Înțeleasă ca o categorie tematică ce definește modul de a accesa un obiect și disponibilitatea de a avea de-a face cu el, ideea de *fenomen* este echivalentă cu o permanentă *pregătire a drumului*. Funcția acestei categorii tematice este aceea de a conduce privirea și de a o avertiza în mod critic atunci când se află pe calea deconstrucției unor disimulări ce au fost constatate în mod critic. Ea are rolul de a monitoriza: dacă este înțeleasă ca simplă limitare, atunci ideea de „fenomen" își pierde sensul ei originar, acela de avertizare. (Științele se delimitează unele de altele prin intermediul celor care sunt la ei acasă în chiar aceste științe. Amestecul filozofiei nu e decât o dovadă de șarlatanie.)

Dacă se va dovedi, astfel, că ține de însuși caracterul *de ființă al acelui mod de a fi* care face obiectul filozofiei *să fie în* modul *disimulării de sine* și învăluirii de sine – și asta nu într-un mod accidental, ci potrivit caracterului său de ființă –, atunci lucrurile devin cu adevărat serioase în privința categoriei de fenomen. Sarcina de a aduce „obiectul filozofiei" la fenomen devine atunci una radical fenomenologică.

Aceasta este calea pe care încearcă să o parcurgă *hermeneutica facticității*. Ea însăși își dă numele de „interpretare". Asta înseamnă că ea nu reprezintă o descriere a unui prim aspect. Orice interpretare este
[77] o interpretare în privința a ceva. *Deținerea prealabilă*, care trebuie interpretată, trebuie mai întâi introdusă în contextul obiectual și văzută în cadrul acestuia.

Trebuie plecat de la chestiunea dată în primă instanță către ceea ce îi stă la bază. Următorii pași ai hermeneuticii trebuie întrevăzuți plecând chiar de la obiectul ei. Husserl a avut un aport decisiv în această zonă. Important este să devenim la rândul nostru capabili de a asculta și de a învăța. În loc de asta, fenomenologii îi dau înainte cu lucrul, fără să aibă habar de lucrurile aflate în discuție.

[79]

CAPITOLUL II

„*Dasein* înseamnă a fi într-o lume"

§ 16. *Indicarea formală a unei deținer prealabile*

[95]Cele spuse mai sus despre fenomen și fenomenologie nu reprezintă nicidecum încercarea de a oferi o metodologie a fenomenologiei – ceea ce ar fi, firește, o întreprindere dintre cele mai îndoielnice. Aceste considerații au doar un sens orientativ, rostul lor fiind acela de a elucida un anumit segment de drum. Astfel, ele nu reprezintă decât un intermezzo pe calea unui *anumit* parcurs și a unei *anumite* încercări de a vedea, iar acesta este singurul sens în care ele trebuie înțelese. Trecerea de la înțelegerea formală a acestui „mod" de cercetare la asumarea lui propriu-zisă va fi explicitată prin intermediul câtorva considerații metodice strict necesare.

În cadrul unei prime cercetări efectuate asupra *Dasein*-ului, așa cum este el în „ziua lui de azi", au putut fi reliefate – și anume având constant în vedere fenomenul fundamental al deja-interpretării – două direcții de interpretare. Acestea s-au arătat a fi moduri în care *Dasein*-ul vorbește într-un mod accentuat *cu* și *despre* sine însuși, cu alte cuvinte, moduri în care

[95] Începând de aici, textul are din nou la bază manuscrisul lui Heidegger.

Dasein-ul se face prezent sieși și se menține în această prezență. Avându-se astfel prezent, *Dasein*-ul se vede pe sine prin intermediul conștiinței istorice, pe de o parte, ca *fiind* în modul unui anumit „a fi fost" propriu, iar prin intermediul filozofiei, pe de altă parte, ca *fiind* în chipul unui anumit „a fi mereu astfel". Ambele direcții de interpretare și, prin urmare, însuși fenomenul fundamental al deja-interpretării, lasă să transpară fenomenul *curiozității*, înțeles ca mod de a se raporta (de a fi) caracteristic acelui tip de vizare a obiectului în care constă cunoașterea și determinarea a ceva.

„Curiozitatea" este, așadar, acel fenomen care trebuie să devină vizibil, pentru ca astfel *Dasein*-ul însuși să se dezvăluie, potrivit tendinței fundamentale a cercetării hermeneutice, pe coordonatele unora dintre caracterele sale de ființă. Prin urmare, *Dasein*-ul însuși trebuie [80] adus și vizat într-un chip mai explicit decât până acum în câmpul tematic al acestei cercetări.

Explicitarea concretă a fenomenului „curiozitate" (și, de altfel, explicitarea oricărui fenomen) depinde, în ceea ce privește posibilitatea ei concretă și șansa ei de a avea rezultate, de acel „ceva" *drept ce anume* este presupus *Dasein*-ul, adică de felul în care acesta este pre-determinat în trăsăturile sale fundamentale. Atunci când *privim* către ceva și *determinăm*, prin această privire, acel ceva pe care ea îl „are" în vedere (această determinare fiind însăși desfășurarea vie a acelei priviri) – acest „ceva" privit și determinat este *deja* din capul locului avut drept ceva de un anume fel. Acest

„ceva", care este astfel „avut" și deținut în prealabil în cadrul oricărui efort de a căpăta acces la ceva și de a „umbla", în genere, cu ceva, va fi numit „deținere prealabilă".

Soarta abordării hermeneutice și a modului în care se desfășoară descrierea fenomenelor depinde de originaritatea și de autenticitatea acestei deținere prealabile în care este situat *Dasein*-ul ca atare (viața factică).

Astfel, deținerea prealabilă în care se află *Dasein*-ul (*Dasein*-ul de fiecare dată propriu) în cadrul *acestei* cercetări poate fi surprinsă prin intermediul unei indicări formale în felul următor: *Dasein (viață factică) înseamnă a fi într-o lume.* Această deținere prealabilă ar trebui să se ateste deja la nivelul analizei curiozității. Reușita unei asemenea atestări însă nu dovedește încă nimic cu privire la originaritatea deținerii prealabile. Căci aceasta nu este, la rândul ei, decât fenomenul unei alte deținere prealabile, aflate îndărătul ei și active deja în descrierea fenomenologică.

Astfel, noi trebuie să ne apropiem de această deținere prealabilă și să ne-o însușim în așa fel, încât înțelegerea lipsită de conținut a indicării formale de mai sus să poată fi saturată prin zărirea sursei intuitive concrete. O *indicare formală* este, în genere, greșit înțeleasă, dacă este luată ca un enunț fix și universal cu care se poate apoi deduce și fantaza în mod constructiv-dialectic. Tot ce contează este ca, plecând de la conținutul nedeterminat, dar totuși inteligibil al indicării, înțelegerea să fie adusă pe o *traiectorie* corectă *a privirii.* Obținerea acestei traiectorii a privirii poate și trebuie să fie sprijinită profilactic prin respingerea

acelor puncte de vedere ce domină de fiecare dată situația cercetării, puncte de vedere ce *par* înrudite cu ceea ce ni se arată și ni se impun de aceea cu de la sine putere.

§ *17. Neînțelegeri* [81]

a) Schema subiect – obiect

Acea schemă potrivit căreia „există subiecte și obiecte“ sau „conștiință și ființă“ trebuie numaidecât înlăturată, odată cu toate variațiunile ei: „ființa este obiectul cunoașterii“; „ființa propriu-zisă este ființa naturii“; „conștiința este un «eu gândesc», deci ceva de tipul eului, un pol al eului, centru al actelor, persoană“; „eurilor (persoanelor) le stau în față: ființări, obiecte, lucruri ce țin de natură, lucruri cărora le este atașată o valoare, bunuri“. „Trebuie determinat raportul dintre subiect și obiect, iar această determinare constituie sarcina teoriei cunoașterii.“

Acesta este solul interogativ care susține toate acele posibilități pe care lumea nu se mai satură să le tot încerce și să le asmută, în cadrul unor discuții interminabile, una împotriva celeilalte: obiectul depinde de subiect sau subiectul de obiect, sau cele două depind în mod corelativ una de cealaltă. Această deținere prealabilă de natură constructivă, devenită aproape de neînlăturat datorită rezistențelor îndârjite pe care le opune tradiția, barează în chip principial și definitiv accesul la ceea ce am încercat să indicăm formal prin sintagma „viață factică“ (*Dasein*). Oricât am modifica

această schemă, nu vom putea niciodată trece peste faptul că este pur și simplu inadecvată. Schema însăși s-a format pe parcursul istoriei tradiției prin construcția separată a termenilor ei (subiect și obiect). Aceste construcții au evoluat în mod de sine stătător, pentru a fi combinate apoi în variate moduri.

Atunci când am schițat situația istorică din care s-a născut fenomenologia, am subliniat deja caracterul fatal pe care l-a avut intruziunea acestei scheme în cercetarea fenomenologică. Felul în care această problemă, provenită din teoria cunoașterii (și, de asemenea, probleme asemănătoare în alte discipline), stăpânește întreaga problematică filozofică este tipic pentru modul în care înțelege știința de azi în genere, și îndeosebi filozofia, să supraviețuiască. 90 % din literatura de specialitate are menirea de a nu lăsa asemenea false probleme să dispară, ba chiar de a le încurca și mai rău. Acest tip de literatură este cel care domină azi industria științifică; prin intermediul său se observă și se măsoară progresul și vitalitatea unei științe.

[82] În același timp, trec nebăgați în seamă oamenii care, fără prea multă gălăgie, stârpesc pseudoproblemele de felul acesta (vezi *Cercetările logice* ale lui Husserl!) și au grijă ca cei care „au urechi de auzit" să nu mai cerceteze anumite chestiuni. Tocmai aceste efecte negative sunt hotărâtoare și, tocmai de aceea, nu sunt accesibile vorbăriei publice.

b) Prejudecata „obiectivității"

Respingerea unor asemenea scheme, ce nu fac decât să înăbușe câmpul nostru de cercetare, constituie doar

una dintre măsurile ce trebuie luate de urgență azi. O alta se referă la o prejudecată ce reprezintă tocmai reversul acestei teoretizări necritice și constructive. Este vorba de *pretenția unei priviri lipsite de orice „punct de vedere", de cerința obiectivității.*

Această din urmă prejudecată are, într-o măsură chiar mai mare decât prima, un efect fatal asupra cercetării, întrucât ea face – sub deviza celei mai înalte idei de științificitate și obiectivitate – din atitudinea necritică un principiu, împrăștiind peste tot numai orbire. Astfel sunt întreținute condițiile propice pentru dezvoltarea unui straniu sentiment de suficiență. Pretinzând ceva absolut de la sine înțeles, ea scutește în chip universal de orice gândire critică. Într-adevăr, ce ar putea fi oare înțeles cu mai mare ușurință de către orice începător decât această cerință de a fi imparțial față de lucruri, așadar de a elimina orice „punct de vedere"? (Care sunt însă motivele acestei dorințe de obiectivitate?)

(Ne putem eventual lipsi de un „punct de vedere" atunci când nu avem nimic de făcut; dar atunci când vrem să vedem și să cercetăm? A ne lipsi de un „punct de vedere" înseamnă a compromite subiectivitatea în însăși ființa ei. Lucrul cel mai important în ființă este tocmai elaborarea „punctului de vedere". Prejudecățile trebuie cunoscute, și nu doar după conținut, ci prin ființă. „Toleranță publică" – dimpotrivă, important este ca, mai întâi, să facem în mod autentic pasul în lume și să o „punem în libertate".)

O privire imparțială este la rândul ei o privire. Ca atare, trebuie să aibă și ea punctul ei de vedere. Or,

[83] ea îl are tocmai în modul privilegiat al asumării sale explicite și purificate critic.

Imparțialitatea nu este – dacă acest cuvânt mai are în genere vreun sens – nimic altceva decât *asumarea* explicită a *punctului de vedere*. La rândul său, acesta are el însuși un caracter istoric, adică este ceva ce îi revine *Dasein*-ului de fiecare dată (ține de responsabilitate, de felul cum se raportează *Dasein*-ul la el însuși) și nu un „în-sine" himeric și atemporal.

CAPITOLUL III

Dezvoltarea deținerii prealabile

§ 18. *O privire aruncată cotidianității*

Odată făcute aceste precizări „negative", trebuie să ne îndreptăm privirea asupra deținerii prealabile înseși și să ne plasăm cu adevărat pe acea „traiectorie a privirii" îndreptate către ea. *Dasein*-ul este ceea ce este în timpul său propriu. Dar în acest „timp propriu" el se poate arăta în moduri ce diferă în funcție de „privința" în care este văzut.

Cel mai important lucru, pentru a putea cu adevărat dezvolta o deținere prealabilă a *Dasein*-ului, este să reușim să îl vedem pe acesta așa cum este el în *cotidianitatea* sa. Cotidianitatea este o caracteristică a temporalității *Dasein*-ului (concepere prealabilă). Cotidianitate presupune un anumit nivel mediu al *Dasein*-ului, impersonalul „se", sub care se ascunde caracterul propriu și autenticitatea de care este capabil *Dasein*-ul.

Acea indicare formală pe care am dat-o la început deținerii noastre prealabile – „viața factică (*Dasein*) înseamnă a fi într-o lume" – își găsește atestarea intuitivă în momentul în care ne îndreptăm privirea asupra *Dasein*-ului de fiecare dată, în cotidianitatea sa medie. La ce anume ne referim prin „lume"? Ce înseamnă „într-o" lume? Ce înțelegem prin „a fi" într-o lume? Fenomenul *Dasein*-ului nu trebuie asamblat din toate

aceste determinări. Ci, accentuând de fiecare dată doar câte *unul* dintre termenii indicării formale, trebuie să încercăm să vedem același fenomen fundamental în unitatea sa, înfățișat însă de fiecare dată într-o altă „privință" posibilă.

(Ce înseamnă „lume" ca acel ceva „în care" are loc „a fi"? Răspunsul la această întrebare trebuie să parcurgă următoarele etape de prezentificare intuitivă: lumea este ceea ce ne întâmpină. *Drept ce* și *cum anume* ne întâmpină ea? Întâmpinare și caracter de ființă („obiectul" nu există decât pentru o ontologie formală). Lumea ne întâmpină având caracter de trimitere (acesta este un „termen tehnic" și trebuie înțeles în chip ontologic). Trimiterile prezintă lumea drept acel ceva cu care ne ocupăm. Lumea face obiectul preocupării, iar acesta constituie însuși modul ei de a fi, modul ei
[86] de „prezență". Caracterul nemijlocit de prezență și de întâmpinare pe care îl are ceea ce face obiectul preocupării. Fiind în centrul preocupării, lumea este dată ca lume înconjurătoare, ambianță, împrejurime.

Aflată în centrul preocupării, lumea se arată a fi acel ceva *pe seama căruia* trăiește viața factică. Acest „pe seama căruia" explicitat în acest fel constituie temeiul fenomenologic pentru înțelegerea acelui „în" din expresia „a fi *în*tr-o lume" și, prin aceasta, temeiul fenomenologic pentru o interpretare originară a fenomenului spațialității factice, precum și a faptului de a fi „în" aceasta, fenomene pe care le vedem ivindu-se în acest context. Modalitatea acestui „a fi *în*" – înțeles

ca „a trăi *pe seama*" acelei lumi întâlnite în cadrul preocupării – se arată a fi *grija*.)[96]

Ce este lumea înțeleasă ca acel ceva „în care" are loc „a fi"? Răspunsul la această întrebare trebuie să parcurgă următoarele *etape de prezentificare intuitivă*: lumea este ceea ce ne întâmpină. „Drept-ce" anume ne întâmpină ea și care este modalitatea ei de întâmpinare – acestea două se găsesc încifrate în ceea ce numim *semnificativitate*. Semnificativitatea nu este o categorie care privește conținutul reic. Ea nu reprezintă sfera ce cuprinde obiectele de un anumit tip și nu delimitează un anumit domeniu obiectual. Semnificativitatea este un mod de a fi, și anume un mod de a fi în care este concentrată categorialitatea *Dasein*-ului lumii. Prin *Dasein* înțelegem deopotrivă ființa lumii și aceea a vieții omenești – vom vedea de ce.

Această lume este întâlnită drept „ceea ce face obiectul preocupării". Întâmpinându-ne în modul lui „imediat" și al lui „de îndată", lumea cotidianității are caracterul de *lume înconjurătoare*. Interpretat prin prisma semnificativității, caracterul de „înconjurător" permite înțelegerea spațialității factice, din care rezultă, doar printr-o anumită modificare a privirii, spațiul fizic al naturii și cel geometric. Plecând de la semnificativitate se poate determina și semnificația ontologică a faptului de *a fi „în"* spațiul „înconjurător" al lumii.

Acest fapt de a fi este acela în cadrul căruia întâmpină lumea, și anume în așa fel încât acest fapt de a

[96] Această paranteză redă textul unei anticipări făcute de Heidegger la sfârșitul unei ore de curs.

fi este în chiar această lume, ce face obiectul preocupării sale: *Dasein*-ul lumii. Acest „a fi" poate fi numit *grijă* (un mod fundamental de a fi). Grija se caracterizează prin faptul că *este* ea însăși lumea care o întâmpină. Acest fapt de *a fi, în preocupare, Dasein-ul lumii* – reprezintă un mod de a fi al vieții factice.

[87] Dificultățile pe care le întâmpinăm în a descurca acest mănunchi de legături categoriale printr-o veritabilă atestare intuitivă se dovedesc doar aparente și dispar dacă ne străduim de la bun început și în mod insistent să ne însușim o situare adecvată a privirii și să o menținem de-a lungul cercetării. Asta înseamnă că trebuie să părăsim modul nostru obișnuit de a ne raporta la aceste lucruri, ai cărui captivi suntem, și să ne păzim în permanență să nu cădem din nou în această obișnuință.

Primul lucru pe care trebuie să-l facem în acest sens este să ne prezentificăm într-un mod cât se poate de simplu și de genuin „drept ce anume" este întâlnită lumea – conform deținerii noastre prealabile – în acel „imediat și de îndată" ce caracterizează timpul propriu în cotidianitatea sa medie. A vorbi de timpul propriu al cotidianității înseamnă a presupune că aceasta se află mereu într-o situație anume, circumscrisă și limitată tocmai prin acel „imediat" al ei de fiecare dată. Acest „imediat" este deschis printr-o zăbovire în preajma a ceva imediat.

Această *zăbovire* în preajma (a ceva) își are răstimpul ei, „răstimpul" fiind un caracter ce vizează adăstarea proprie temporalității cotidiene: o zăbovire în preajma a ceva, de-a lungul unei întinderi presupuse

de temporalitate. A zăbovi în preajma a ceva nu înseamnă, în primă instanță și cel mai adesea, simplul fapt de a contempla ceva, ci tocmai a-și face de lucru cu ceva. Firește că putem zăbovi pe stradă fără să facem nimic altceva decât să pierdem vremea, însă până și o asemenea manieră de a zăbovi este radical diferită de simpla ocurență a unui lucru, numit „om", între alte lucruri, numite „case" și „șiruri de case". În plus, zăbovirea în acest mod al „pierderii vremii" nu poate fi nici ea înțeleasă decât prin prisma faptului că, cel mai adesea, zăbovirea se petrece în modul lui „a fi pe drum către ceva", adică al unui „a se ocupa de ceva" (accentuăm această expresie în chip deosebit).

Aceste considerații ne conduc la următoarea sarcină, și anume de a ne înfățișa în chip fenomenal o situație concretă, potrivit coordonatelor timpului propriu, pentru a vedea în ce fel este întâlnită într-o asemenea situație concretă, și la nivelul unei prime cotidianități, lumea. Considerațiile de mai sus au de asemenea rolul de a avertiza asupra iluziei pe care o reprezintă faptul de a lua o așa-zisă „trăire" – înțeleasă ca act izolat (de fapt, nimic altceva decât un extras artificial din viață) – drept o așa-zisă experiență frustă, din al cărei obiect s-ar putea deduce sensul de ființă al lucrurilor și al realității în genere.

§ *19. O descriere ratată a lumii cotidiene* [88]

Pentru a da un relief mai pronunțat analizei genuine a fenomenului lumii și, în același timp, pentru a scoate în evidență capcana fatală în care pot cădea cu

ușurință asemenea descrieri fenomenologice elementare, vom începe prin a prezenta o descriere ratată a acestor fenomene. Nu va fi însă vorba de o descriere artificială, inventată de noi aici și acum, ci de acea descriere care trece azi drept cea mai obiectivă și frustă consemnare a datului nemijlocit. Acestei descrieri i se atribuie rolul de temei al tuturor celorlalte descrieri care vizează așa-numitele relații de fundare și constituire obiectuală. Chiar și așa, această descriere este infinit superioară tuturor acelor teorii care ne spun povești despre transcendența obiectelor și a realității, fără să fi aruncat măcar o privire asupra acelor lucruri despre care se pronunță într-un chip atât de temerar.

Să luăm un exemplu din cotidianitatea cea mai frustă: a zăbovi undeva, acasă de pildă, într-o cameră – aici ne întâmpină, la un moment dat, o „masă"! Drept ce anume ne întâmpină ea? Drept un lucru în spațiu. Fiind spațial, obiectul trebuie să fie, de asemenea, material. El are o anumită greutate, o anumită culoare și formă, are o față dreptunghiulară sau rotundă, este de o anumită înălțime și lățime, are o suprafață netedă sau aspră. Lucrul poate fi desfăcut în bucăți, ars sau descompus într-un alt fel. Acest obiect spațial și material, ce se prezintă astfel potrivit diferitelor direcții posibile ale sensibilității, se arată – ca ființare prezentă – mereu doar dintr-o anumită latură, astfel însă încât un asemenea aspect lateral trece în mod continuu în altele, trecere prefigurată deja din însăși natura spațială a lucrului ș.a.m.d. Aceste aspecte se arată și se deschid într-un chip mereu nou atunci când ne învârtim în jurul lucrului. Alte aspecte ni se arată atunci când

privim lucrul de sus sau când îl percepem de dedesubt. Aspectele însele se modifică odată cu luminozitatea, cu distanța și cu alte momente de acest tip în funcție de punctul din care privește cel care percepe.

Prezența într-un anume chip, și anume „în carne și oase", a lucrului ne oferă posibilitatea de a afla ceva cu privire la sensul ființei și realității unor obiecte [89] determinate în acest fel. Însă obiecte de acest tip, caracterizate doar prin spațialitate și materialitate, nu sunt, de fapt, decât pietrele și, în genere, obiectele naturale asemănătoare. Dar masa, dacă o privim mai îndeaproape, e ceva mai mult de atât. Ea nu este doar un obiect spațial și material, ci, în plus, un obiect dotat cu anumite predicate valorice: este lucrată frumos, utilă etc.; este un ustensil, o piesă de mobilier sau de decor. Întregul domeniu al realității poate fi așadar împărțit în două regiuni: aceea a *obiectelor naturale* și aceea a *obiectelor valorice*, acestea din urmă având mereu modul de ființă al obiectului natural drept strat de bază al ființei lor. Ființa propriu-zisă a mesei este așadar până la urmă tot aceea a unui obiect spațial și material.

Aceste descrieri par, văzute cu privire la rezultatul lor, veridice, dar asta e doar o aparență. În realitate, ele sunt – așa cum se poate cu ușurință arăta – constructive în fel și chip, stând sub puterea unor *prejudecăți* aproape imposibil de eliminat. Odată demonstrat acest lucru, se va vedea și faptul că nu înseamnă nimic să dai drepturi egale (așa cum este acum la modă) ființei lucrurilor valorice și semnificative, atât timp cât nu ai clarificat în chip principial felul în care ne

întâmpină aceste lucruri și nici tipul de situare a privirii care ne permite să deslușim ceva cu privire la ele. Aceste teorii nu vor ajunge prea departe atât timp cât nu vor înțelege că semnificativitatea nu e un caracter de conținut reic, ci un caracter de ființă.

Teoriile privitoare la realitate și esență trebuie supuse unei destrucții fenomenologic-critice cu privire la patru aspecte. Aici nu vom face decât să le enumerăm, fără însă a le discuta în amănunt, întrucât o asemenea critică nu poate fi efectuată decât atunci când fenomenele în cauză sunt văzute cu adevărat în chip pozitiv. Astfel, trebuie arătat, 1. de ce nu este văzută semnificativitatea ca atare; 2. de ce, în măsura în care se pleacă de la un surogat al aceluiași fenomen, adică de la un aspect aparent și construit în mod teoretic, se consideră totuși că aspectul cu pricina mai necesită explicații suplimentare; 3. de ce acest fenomen este „explicat" prin reducerea sa la un mod de realitate mai primar; 4. de ce acest „mod de a fi" mai autentic, în care cealălalt își are fundamentul, este căutat în ființa obiectelor naturii. (Permanență, legitate, necesitate; refugierea în stabilitatea lucrului cunoscut, considerat în chip greșit a fi ființarea însăși – ἐπιστήμη).

[90]

§ 20. *O descriere a lumii cotidiene pornind de la modul uzual de a zăbovi în ea*

Modul nostru uzual, concret, de a zăbovi în lume nu ne oferă nimic din cele consemnate în cadrul acestei prime descrieri fenomenologice. Iar dacă totuși

regăsim ceva din aceste prime analize, atunci le regăsim într-un cu totul alt fel. Să păstrăm, din punct de vedere al „materiei" aflate în discuție, „același" exemplu. Descrierea noastră fenomenologică va scoate la iveală mai întâi o diversitate de fenomene legate între ele, urmând ca, într-o analiză ulterioară, să fie reliefată și legătura propriu-zisă dintre acestea.

În *această* cameră avem de-a face cu *această* masă (și nu cu „o" masă pe lângă multe altele, din alte camere și din alte case), la care ne așezăm *pentru* a scrie, a mânca, a coase sau a ne juca. Cineva care vine în vizită, de pildă, vede asta imediat: este o masă pentru scris, pentru mâncat, pentru cusut. Masa ne întâmpină în chip primar, adică prin ea însăși, în acest fel. Acest caracter de „pentru ceva" (pentru citit, cusut etc.) nu îi e atribuit pe baza unei raportări comparative la altceva, adică la ceva ce această masă *nu* este.

Faptul că masa este prezentă în cameră înseamnă că ea joacă un anume rol în cadrul unui anume uz. Un anumit aspect al mesei o face „nepractică", adică nepotrivită pentru...; un picior e stricat; acum are un loc mai bun în cameră decât înainte, primește, de pildă, lumina mai bine; înainte nu stătea deloc bine („pentru..."). Undeva se văd niște crestături – de asta s-au ocupat băieții; ele nu sunt simple imperfecțiuni ale vopselei, ci: de vină „au fost" băieții și, într-un fel, încă mai „sunt". Această latură, de pildă, nu e latura estică a mesei; iar aceasta de aici nu e mai îngustă cu *x* centimetri decât cealaltă, ci este acea parte a mesei la care se așază seara soția, când are de gând să mai citească puțin; la această masă am purtat atunci acea

discuție; aici a fost luată atunci acea decizie împreună cu acel *prieten*, aici a fost scrisă atunci acea *lucrare* și sărbătorită acea *sărbătoare*.

Este *acea* masă. Ea e prezentă ca atare în temporalitatea proprie cotidianității și poate fi ca atare reîn-
[91] tâlnită, după mulți ani, atunci când dăm peste ea în pod, abandonată și inutilă, laolaltă cu multe alte „lucruri", de pildă cu jucării uzate și aproape de nerecunoscut, – asta e copilăria mea. În beci stau undeva într-un colț o pereche veche de schiuri; unul dintre ele este rupt. Nu e vorba de niște obiecte materiale, de lungimi diferite, ci de acele schiuri de atunci, când am făcut coborârea aceea aventuroasă împreună cu cutare. Această carte mi-a fost dăruită de X; pe aceasta a legat-o cutare legător; aceasta ar trebui dusă la *el* cu prima ocazie; cu aceasta m-am luptat destul de mult; aceasta este o achiziție *inutilă*, asta a fost o dezamăgire cruntă; pe asta mai trebuie s-o citesc; această bibliotecă nu este așa bună ca a lui A, dar este mult mai bună decât a lui B; acesta nu este genul de lucruri care să-ți facă plăcere; oare ce-o să zică ceilalți de felul în care se prezintă chestiunea asta ș.a.m.d. Iată tot felul de caractere de întâmpinare. Întrebarea este, acum, în ce fel definesc ele modul de prezență (*Dasein*-ul) al lumii.

Am spus, cu privire la prima dintre cele două descrieri fenomenologice prezentate mai sus, că ea ar fi „o descriere ratată", și anume „ratată" din punctul de vedere al sarcinii fundamentale de a surprinde într-un mod ontologic-categorial acel „în primă instanță"

nemijlocit al celor prezente. Asta nu înseamnă așadar că ea ar fi „falsă", în sensul că nu ar avea nici un temei fenomenal. Se prea poate ca aspecte esențiale din ceea ce scoate la iveală o asemenea descriere să se ateste cu adevărat, însă doar cu privire la un anumit domeniu de prezență: și anume ca niște aspecte date în chip *obiectual* pentru o observație teoretică orientată într-un anumit fel.

Acest prim mod al descrierii fenomenologice stă, asemenea întregii ontologii și logici tradiționale, sub influența neștirbită a *acelui* destin care, odată cu Parmenide, a decis deja în privința întregii noastre istorii spirituale precum și în privința tendinței de interpretare a *Dasein*-ului nostru: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[97]: „același lucru sunt perceperea ce vizează ceva și ființa". (Firește că acest enunț nu trebuie confundat cu acele interpretări, necritice în ceea ce privește fundamentele lor hermeneutice, ce pretind a vedea în el o primă intuiție idealistă: orice ființare este ceea [92] ce este, întrucât este constituită în gândire și conștiință; obiectul în subiect). Ceea ce este perceput de această „percepere ce vizează ceva" nu e nimic altceva decât ființarea însăși prezentă în chip genuin. Cu alte cuvinte, ființa veritabilă are drept cale adecvată de acces către ea și de comprehensiune a ei această „percepere ce vizează ceva", „gândirea", comprehensiunea teoretică, știința. Ființa este, în sensul grec, „ceea ce este mereu deja prezent" ca atare. (O observație: intenționalitate!

[97] Frag. 5 (după noua numerotare Frag. 3). În H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ediția a treia, Berlin, 1912, vol. I, p. 152.

De altfel, nu este deloc întâmplător că Husserl mai caracterizează și astăzi dimensiunea intențională drept una „noetică".)

Toate ontologiile ulterioare acestui moment sunt din capul locului determinate de acesta și își găsesc în el firul director. De aceea, fără a supune acestă dezvoltare pe care a cunoscut-o istoria noastră spirituală unei critici cu adevărat radicale, nu vom putea niciodată dispune de o „situație originară".

CAPITOLUL IV

Semnificativitatea – caracter de întâmpinare al lumii

§ 21. *Analiza semnificativității* (prima versiune)[98]

În expunerea noastră de până acum nu am indicat, cu bună știință, decât moduri de întâmpinare ale „lucrurilor" într-un context de întâlnire particular, în măsura în care el este, cel mai adesea, contextul cel mai apropiat nouă. Vom numi modul de *a fi* a ceea ce ne întâmpină astfel precum și acel *„drept-ce anume"* în chipul căruia îl întâlnim – *semnificativitate*. Semnificativitatea trebuie înțeleasă ca o categorie de ființă: a fi „semnificativ" înseamnă a fi dat sau a fi prezent în modul unei „semnificări" determinate. Ce este această „semnificare"? În ce constă caracterul „determinat" al acestei semnificări? În ce fel se anunță aici un anumit mod de *a fi* în orizontul prezenței? Iată lucrurile pe care vom încerca să le înțelegem, în cele ce urmează, printr-o analiză concretă a semnificativității.

Vom căuta să explicităm mai întâi *natura determinată* a „semnificării". Această determinare rezidă în *accesibilitatea* oricărui lucru semnificativ în parte. (Accesibilitatea nu este însă o simplă *determinare* oferită prin cunoaștere, ci ea implică un moment special

[98] Această versiune nu a fost prezentată de Heidegger la curs. Vezi și nota de la § 22 (n. tr.).

de vizibilitate și, de asemenea, unul de *nivel mediu.* La acest nivel mediu se mișcă, de fapt, deja-interpretarea.) *Accesibilitatea* se distinge prin două aspecte: 1. prin modul de prezență și 2. prin faptul că în ființarea semnificativă iese la iveală caracterul „împărtășit" al lumii (cu alte cuvinte, prin faptul că este făcută manifestă și este menținută manifestă dimensiunea „împărtășirii" cu ceilalți).

1. Ceea ce ne întâmpină în chip „mundan" se arată, de la sine, ca servind la..., folosit la..., inutilizabil pentru... sau nefolosit la... Prezența sa este prezență-pentru-ceva. A fi prezent „pentru ceva" înseamnă a fi „la îndemână" pentru o anumită „preocupare", adică pentru o anumită „zăbovire". În acestea două – în preocupare și zăbovire – își au rădăcinile orice fapt de a „avea de-a face cu ceva" și orice luare de poziție față de ceva. Odată cu această prezență-la-îndemână a ceva este, de asemenea, *cunoscut* și *accesibil* și „pentru ce anume" este acest ceva la îndemână. Acest „pentru ce anume" se arată de fiecare dată într-un mod de ființă determi-
[94] nat la nivel cotidian: pentru mâncat, de pildă (fie singur, fie împreună cu alții, în cutare moment al zilei). Prin urmare, însăși *această cotidianitate și temporalitate* este prezentă. Ceva „era deja" în cutare fel și „va fi fiind" în cutare fel. Trecutul și viitorul sunt orizonturi determinate ce determină de fiecare dată prezentul; ceva se ivește dinspre trecut și viitor îmbulzindu-se în prezent.

(Temporalitate: ceva este de atunci, pentru cutare, în preajma a..., de dragul a...)

Căi ale preocupării. Lucrurile prezente la nivel mundan nu se află sub semnul definitoriului, ci sub acela al cotidianității și al istoricității ei. Aceste cărți, de pildă, se ivesc din „intensitatea" preocupării cu ele: „încă nu", „întâi să...", „deja", „numai cu condiția ca..."; „nu mai" servește la nimic, „zace aruncată", „stă în drum", „vechituri" – „deschisul prezenței". Modul de a accesa lucrurile mundane și a avea de-a face cu ele le permite acestora să ne întâmpine, a fi deschis pentru...: pentru accesibilitate și deținerea prealabilă a grijii, plecând de la *cotidianitatea* sa și pentru aceasta.

2. Prin felul ei de a fi prezentă, ființarea mundană îi scoate la iveală și pe „ceilalți". Aceștia constituie un cerc determinat de alți „convivi", cerc ce se determină de fiecare dată în chip cotidian. Ei pot să fie anumiți alții: cel care mi-a dăruit cartea; tâmplarul care a făcut masa; cutare, care are o bibliotecă mai bună în ce privește acel domeniu etc.

Acel tip de prezență pe care l-am întâlnit atunci când am vorbit, mai sus, de faptul că „de vină au fost băieții" – *reliefând* cu precădere *caracterul trecut* – este de fapt dat în chip nereliefat, mai mult sau mai puțin clar sau șters, în cazul oricărei ființări mundane întâlnite. Cel mai adesea însă, în lucrurile cu care are de-a face, *Dasein*-ul se întâlnește pe sine însuși sub chipul impersonalului „se", așadar propria sa temporalitate în cotidianitatea ei (și asta tocmai într-un mod estompat și de la sine înțeles). *Dasein*-ul, în modul

impersonalului „se", *este* chiar lumea, ce rezidă în lucrurile cu care se ocupă și în preajma cărora adastă. Pe de altă parte, înțeles în modul impersonalului „se", *Dasein*-ul este ceea ce este în lume doar laolaltă cu ceilalți, determinându-se tocmai prin felul în care se evidențiază alături de ceilalți și spre deosebire de *ei*. Cotidianitatea proprie *Dasein*-ului dispune deja de acesta și îl caută, în sensul că *Dasein*-ul ascultă ce spun ceilalți despre el, ce înfățișare capătă preocuparea sa în ochii celorlalți, *cum se evidențiază ceilalți* cu prilejul acesta etc.

[95] Chiar și atunci când accesibilitatea (pentru-ce-ul, pentru-cine-le, de-la-cine-le) lucrului mundan care ne întâmpină nu ni se înfățișează sub chipul familiarității proprii cotidianității (posibilitățile familiarității sunt determinate factic, adică istoric), chiar și atunci când ceva *străin* pătrunde în lumea noastră imediată și ne frapează –, caracterul accesibilității se anunță: în căutarea ce zăbovește în preajma acestui nefamiliar și în „privințele" ce dau măsura căutării. Întrebând „ce e acesta?" înțelegem de fapt: „la ce folosește?" sau „ce se face cu el?" sau „pentru cine e?", „ce-i cu el?", „cine l-a făcut?" etc.

Accesibilitatea lucrului mundan care ne întâmpină nu constituie nicidecum o sumă de raporturi în care acesta este pus în mod ulterior și secundar; dimpotrivă, lucrul mundan este din capul locului prezent tocmai plecând de la această accesibilitate și doar prin intermediul acesteia – și tot astfel se menține el în deschisul prezenței sale („raporturile" sale constituie acel „înconjurător" al lumii ambiante). Lucrul mundan

prezent astfel în chip cotidian nu *este* deja o ființare propriu-zisă *înainte de* a avea acel caracter de „pentru ce anume" și „în vederea a ce anume"; acestea nu se adaugă ființei sale. Dimpotrivă, prezența lucrului mundan constă tocmai în acest „pentru" și „în vederea a". Iar acolo unde această accesibilitate lipsește, tocmai *ea* este aceea care lipsește; altfel spus, chiar și atunci ființarea respectivă apare încă sub semnul acestui caracter: ea e *prezentă* și „stă în drum" pentru treburile noastre (pentru îndeletnicirea cu ceva).

Pe de altă parte, un obiect constatabil al unei simple constatări teoretice posibile este prezent, și el, tot în acest chip cotidian; doar că un asemenea obiect și-a pierdut caracterul său primordial de prezență și se menține în indiferența unei simple constatabilități. Constatabilitatea nu este însă ființa sa, ci un caracter ce ține de un mod posibil al său de „a fi obiect". În schimb, accesibilitatea proprie semnificativității reprezintă modul însuși în care el *este* în deschisul prezenței. (Geneza teoreticului; mai întâi: „curiozitatea".)

Plecând de la această accesibilitate – care îi este proprie lucrului mundan și sub chipul căreia acesta ne întâmpină – și *odată cu* acest caracter, lucrul mundan „se semnifică" pe sine însuși în orizontul de prezență al unei anumite zăboviri și al unei anumite situări a cotidianității. Semnificativul nu semnifică nimic altceva decât pe sine însuși. El *este* semnificativ: asta înseamnă că *se menține* – în timpul său propriu și pe durata acestuia – în acest tip de prezență.

Obstinația cu care persistă încă, prin puterea tra- [96]
diției, anumite teze din teoria cunoașterii face ca fenomenele indicate de noi să pară, la prima vedere, cu

totul stranii și nefamiliare. Astfel de teze nu numai că sunt, în genere, constructive, dar ele „construiesc" chiar și la nivelul selecției pre-tematice a obiectelor în legătură cu care își întreprind construcțiile, cu alte cuvinte „construiesc" până și acea „percepție" și „cunoaștere" teoretică, care face de la bun început obiectul considerațiilor lor. Însă, dacă vom continua să elaborăm *acel* orizont al privirii în perimetrul căruia am întâlnit fenomenul semnificativității, vom putea înțelege într-un târziu atât persistența acestor teze, cât și aparenta stranietate a analizelor noastre, în motivele lor constitutive. Semnificativitatea nu poate fi înțeleasă decât plecând de la accesibilitatea care este în vigoare în ea. Pornind de la accesibilitate, ceea ce ne iese în întâmpinare din lucrul mundan pe care îl întâlnim „se semnifică pe sine" – și emerge ca atare în deschisul prezenței. (Modul uzual de a căpăta acces la lucrul mundan și de a umbla cu acesta lasă mundanul să fie întâlnit ca atare. Prin deținerea prealabilă a grijii, *Dasein*-ul se deschide – plecând de la cotidianitate și pentru aceasta – către accesibilitatea lucrului mundan.)

§ 22. *Analiza semnificativității* (a doua versiune)[99]

Pe parcursul descrierii noastre fenomenologice nu am indicat, cu bună știință, decât moduri de „a fi" și de „a ne întâmpina" ale „simplelor lucruri". Nu vom

[99] Această versiune este cea prezentată de Heidegger la curs. Titlul îi aparține lui Heidegger.

părăsi nici acum acest orizont fenomenal, și asta nu din dorința de a ne limita doar la o anumită secțiune tematică, ci dintr-o intenție metodică care vizează un aspect fundamental. Căci ceea ce căutăm să arătăm este tocmai sensul ontologic pe care îl are prezența mundană a simplelor lucruri (masa, cărțile).

Prin „mundan" (termen derivat de la *mundus* – lume) nu înțelegem nicidecum un termen opus „spiritualului", ci, folosind cuvântul doar într-un sens formal, înțelegem modul de „a fi" specific „lumii". Am fixat mai sus acest caracter de prezență al lumii prin termenul de *semnificativitate*. A fi „semnificativ" înseamnă a fi prezent sau a fi dat în modul unei semnificări determinate, care ne întâmpină. Expresia nu se referă la ceva care, fiind prezent, mai și semnifică ceva pe deasupra. Ci tocmai această semnificare determinată care ne întâmpină, adică această menținere în semnificare, constituie ființa însăși. Prin urmare, trebuie să căutăm să înțelegem *faptul că* precum și *modul în care* semnificativitatea constituie însăși prezența mundană a „lucrurilor". [97]

Avem așadar de-a face cu o dublă analiză care vizează:

1. Faptul de a semnifica și legăturile sale fenomenale (§§ 23–25).
2. Caracterizarea în chip determinat a întâlnirii (caracterul de întâlnire al lumii) (§ 26).

Faptul de a semnifica devine vizibil cu ajutorul a trei fenomene:

1. accesibilitatea (§ 23),
2. familiaritatea (§ 24),
3. imprevizibilitatea și comparativitatea (§ 25).

§ 23. *Accesibilitatea*

Acest fenomen este articulat potrivit cu două caractere legate între ele:

a) modul de prezență,

b) faptul că în ființarea semnificativă iese la iveală caracterul „împărtășit" al lumii.

a) Modul de prezență

Ceea ce ne întâmpină la nivel mundan este prezent ca „util la", „folosit pentru", „relevant pentru". Acesta e prezent pe temeiul faptului că este prezent-pentru... și prezent-în-vederea-a... Plecând de la o anumită prezență-a-sa-pentru... și de la o anumită prezență-a-sa-în-vederea-a..., lucrul care ne întâmpină la nivel mundan ne este la îndemână. Acest mod de a-fi-la-îndemână și de a sta la dispoziție constituie însuși *modul său de prezență*. Aceste determinări ale lui „pentru" și „în vederea a" nu sunt anexate sau atribuite ulterior ființării respective, ființare care, în primă instanță, ar fi prezentă și fără ele. Dimpotrivă: tocmai ele sunt acelea care propulsează în mod primar lucrul mundan în modul său propriu de prezență – prezență sub chipul căreia mundanul ne întâmpină atunci când îl întâlnim – și îl țin angrenat în aceasta.

Pentru a înțelege corect structura fenomenală a acestui mod de *prezență* al lucrului mundan este important să vedem odată cu lucrul și acel „pentru ce anume" și „în vederea a ce anume"; mai mult, să îl vedem drept modul său prim și originar de prezență. De asemenea, trebuie să avem grijă să *nu explicăm* aceste structuri cu ajutorul unor caractere luate de-a gata, ca pe niște

„privințe" exterioare lucrului și atașate ulterior. „Pen- [98]
tru-ce"-ul și „în-vederea-a-ce"-ul lucrului mundan (a mânca zilnic, a scrie în mod regulat și a lucra, a coase din când în când, a te juca) nu sunt moduri desprinse și aleatorii ale preocupării și zăbovirii, ci ele se determină de fiecare dată prin prisma unei cotidianități istorice și se re-determină sau își preschimbă determinarea plecând de la această cotidianitate și pentru ea – adică potrivit temporalității ei. (Pentru a înțelege *asupra a ce* se îndreaptă preocuparea este important să avem în vedere grija, maniera ei de a face ca ceva să stea în fața și împrejurul ei.) *Analiza caracterului de întâlnire al lumii va avea rolul de a indica, pe de o parte, felul în care grija, făcând în chip nereliefat să-i vină în întâmpinare lucrul la nivel mundan, este motivată deja în prealabil de modul specific de prezență al acestuia și, pe de altă parte, de a arăta în ce fel tocmai grija este aceea care face ca lucrul mundan întâlnit să fie cu adevărat și din capul locului prezent și dat.* Prin „prezență mundană" dorim să fixăm caracterul de prezență specific mundanului, adică faptul de a fi în propriul „pentru" și „în vederea a", acestea fiind determinări întâlnite deodată cu lucrul mundan.

b) În ființarea semnificativă iese la iveală caracterul „împărtășit" al lumii

Lucrul mundan care ne întâmpină este ceea ce este și este așa cum este mereu sub forma: „*această* masă de aici", masa la care *noi* (un anumit impersonal „se") mâncăm zilnic, masa la care a avut loc atunci acea conversație, masa la care s-a jucat acel joc și la care *au fost de față* acei oameni, iar faptul că ei au fost de

față la această masă înseamnă că ei mai *sunt* încă prezenți cumva odată cu prezența acestei mese. Această carte pe care mi-a dăruit-o X, pe care a legat-o prost legătorul B. Când ne ocupăm de ceva, o facem având în vedere că acel ceva li se va părea altora în cutare și cutare fel, că astfel noi ne afirmăm în fața lor, că îi devansăm.

„Ceilalți" – adică alte „vieți factice" determinate prin prisma temporalității de fiecare dată – sunt prezenți și ei odată cu lucrul mundan ce ne întâmpină astfel în chip cotidian. Acești „ceilalți", cu care împărtășim faptul de a fi vieți factice și de a fi prezenți în chip cotidian, nu survin în primă instanță și cel mai adesea în mod explicit ca entități izolate, ci ei se ivesc înainte de toate din treburile cu care ne ocupăm și din lucrurile cu care avem de-a face. Acest mod de prezență – „a se ivi" – înseamnă tocmai că „ceilalți" nu fac în primă instanță obiectul unei cunoașteri orientate asupra lor. Dimpotrivă, ei ies la iveală în chip primordial prin faptul că în însuși *modul de prezență a lucrului mundan* care ne întâmpină (în *pentru-ce*-ul și *în-vederea-a*-ul său) se ivește caracterul „împărtășit" al lumii. Astfel, lucrul mundan care ne întâmpină îi impune pe „ceilalți" ca prezenți pornind de la propria sa prezență.

[99] Această ivire a celorlalte vieți factice în lucrul mundan care ne întâmpină poate fi determinată mai îndeaproape prin termenul de „lume-împărtășită". Această „lume-împărtășită" se referă la faptul că ceilalți, trăind și ei factic, sunt întâlniți în chip „mundan" ca unii *cu* care fiecare – în modul impersonalului „se" – „are de-a face", lucrează sau are în genere ceva de gând. (Tocmai față de acești ceilalți *cu* care împărtășim

lumea – și prin aceștia – poate să apară și mulțimea tuturor acelora care ne sunt „indiferenți“). „Ceilalți“ sunt aceia cu care „împărtășim lumea“, întrucât sunt acei „alții“ *cu* care fiecare (în modul impersonalului „se“) are de-a face.

Ceilalți sunt întâlniți în modul împărtășirii lumii. Ei sunt astfel aceia care aduc cu sine și impersonalul „se“. Prin această ivire a caracterului „împărtășit“ al lumii în chiar lucrul mundan care ne întâmpină, *Dasein*-ul *este* alături de ceilalți (în modul impersonalului „se“) tocmai ceea ce întreprinde (în modul impersonalului „se“). Acest impersonal „se“ se referă la poziția, reputația, performanța, succesul și eșecul fiecăruia în fața celorlalți. În însăși prezența mesei pe care o întâlnim, precum și în aceea a celorlalte „lucruri“ de acest fel, fiecare se întâlnește în mod nereliefat *și* pe sine însuși. Nu însă (chiar mai puțin decât în cazul „celorlalți“) în sensul unei conceperi teoretice și nici prin intermediul vreunui alt mod de explicitare. În chip primordial, *Dasein*-ul își este – în modul impersonalului „se“ – prezent sieși fără a avea nevoie de nici o contemplare întoarsă „egoist“ asupra propriului sine și de nici o autoreflexie; dimpotrivă, *Dasein*-ul se întâlnește pe sine în cadrul modului uzual de a avea de-a face cu lumea.

§ 24. *Familiaritatea*

Întregul fenomenal pe care îl constituie accesibilitatea – prin prisma căreia lucrul mundan întâlnit în chip factic se „semnifică“ pe sine în orizontul

prezenței – are și el natura unui complex specific de trimiteri. Modalitatea *acestei*[100] trimiteri semnificative ne întâmpină de fiecare dată în orizontul unei *familiarități*. Atât modul de *prezență al lucrului mundan* cât și *ivirea* amintită a „lumii-împărtășite" sunt cunoscute (ἕξις, ἀλήθεια). Asta nu înseamnă însă că noi știm „de" ele sau că avem cunoștințe „despre" ele, ci, dimpotrivă, că aceste două caractere constituie tocmai acel orizont *în care Dasein*-ul „se descurcă", în modul impersonalului „se", în funcție de lucrul mundan întâlnit. În ceea ce privește forma anume pe care o iau diferitele complexe de trimiteri, ea stă de fiecare dată sub semnul cotidianității. Fiecare *Dasein* „se descurcă", de fiecare dată, mai mult sau mai puțin înăuntrul acestor caractere; fiecare „se știe" cu alții, așa cum și alții „se știu" cu el. Acest „a se ști" al „lumii-împărtășite" se află
[100] la un nivel mediu. Familiaritatea se formează în cadrul cotidianității și nu capătă decât amploarea pe care i-o pretinde aceasta. Prin urmare, ea nu este un caracter ce ține de „cum luăm noi lucrurile", ci ea reprezintă modul însuși de întâlnire al *Dasein*-ului – adică al său „a fi în".

§ 25. *Imprevizibilul și comparativul*

Ceva „*străin*" nu poate apărea în cadrul prezenței mundane de primă instanță altfel decât tot pe baza acestei familiarități. „Străinul" este ne-familiar; el „stă în drum", „vine pe nepusă masă", „stânjenește", „perturbă",

[100] „În ce fel? Mai clar!!" (Observația lui Heidegger.)

„deranjează", împiedică. Din punctul de vedere al caracterului său de prezență, el frapează cu deosebire – are o prezență amplificată. Această posibilitate de accentuare a caracterului de prezență, pe care o are ceva ce vine din senin sau s-a ivit deja în chip inoportun, rezidă tocmai în felul de-la-sine-înțeles și *nereliefat* al familiarității proprii lucrului mundan prezent în chip cotidian.

[101]Stranietatea nu e nimic altceva decât un mod al familiarității, care, în genere nereliefată, este trezită cu forța și ne întâmpină în caracterul ne-familiarității. O asemenea lipsă a familiarității nu este însă ceva întâmplător, ci ține de temporalitatea însăși a întâlnirii lumii ca atare. Familiaritatea lumii este perturbată. Fiind astfel perturbabilă, familiaritatea conferă faptului întâmplător că un lucru mundan este „altfel decât am crezut" un sens de prezență „rezistentă".

Prin caracterul perturbabil al familiarității sale nereliefate, lucrul mundan care ne întâmpină este prezent tocmai în *imprevizibilitatea* sa. Prezent în acest chip, el dă dovadă de acea îndărătnicie specifică celor întâmplătoare și frapante. Lumea este întâlnită așadar sub auspiciile acestui „cel-mai-adesea-mereu-altcumva". Această întâlnire are caracter comparativ: lumea este mereu *altfel decât* credeam, altfel decât socoteam ș.a.m.d.

[101] Ceea ce urmează constituie, iarăși, transcrierea realizată de niște auditori ai cursului. La capătul manuscrisului lui Heidegger lipsesc una sau două pagini. *Cf.* postfața editorului german.

[101]

§ 26. *Caracterul de întâlnire al lumii*

Nici acest ultim caracter și nici celelalte caractere, prezentate mai sus, nu pot fi văzute în chip sigur decât odată ce a fost determinat caracterul însuși de întâlnire al lucrului prezent la nivel mundan.

Ființarea mundană ne întâmpină în modul acelui ceva căruia „i se poartă de grijă", adică în orizontul de prezență deschis printr-o preocupare. Într-un sens restrâns, un lucru de care „s-a avut grijă" este un lucru „rezolvat": grija, care „a avut grijă de ceva", a terminat deja cu acel „ceva", astfel încât acesta este acum prezent în modul disponibilității. De fapt însă, de abia acum acest „ceva" devine cu adevărat lucrul căruia îi purtăm de grijă.

Ființarea prezentă la nivel mundan, căreia îi purtăm, în sens mai larg, de grijă, are ca atare propria ei *temporalitate*. Lucrul căruia îi purtăm de grijă în preocuparea noastră este prezent ca „încă nu", ca „numai-decât", ca „deja", ca „aproape", ca „până acum", ca „deocamdată", ca „în sfârșit". Vom numi aceste determinări „momente *kairologice*" ale lucrului prezent la nivel mundan. Momentele fundamentale ale timpului însuși nu pot deveni cu adevărat inteligibile decât pe baza acestei temporalități.

Pentru a putea cu adevărat înțelege complexul fenomenal al semnificativității, trebuie să remarcăm faptul că accesibilitatea, despre care vorbeam mai sus, stă de fiecare dată în orizontul *grijii*. Acea diversitate de trimiteri a semnificativității reprezintă așadar tocmai acel „ceva" *în care* se menține preocuparea. Prin

urmare, tocmai acel „pentru și în vederea a" – ce constituie *modul de prezență* al mundanului întâlnit – și acei „ceilalți" cu care împărtășim lumea sunt de fapt și din capul locului ceea ce preocupă grija. Tocmai complexul de trimiteri este acel ceva căruia îi purtăm de grijă.

Întrucât se preumblă astfel prin complexul de trimiteri, *grija* este caracterizată prin faptul de „a umbla cu" lumea ambiantă, de a te îndeletnici cu ea. Complexul de trimiteri prin care se preumblă grija este de fapt acel ceva care ne „înconjoară" în chip ambiental. Prin urmare, semnificativitatea trebuie determinată, potrivit sensului ei ontologic, ca fiind acel „cu-ce-anume", prezent în chip mundan, cu care are de-a face preocuparea, în modul ei de a „umbla" *cu* mediul „înconjurător". Lumea înconjurătoare factic-spațială își are temeiul modului ei de a fi în acest mediu „înconjurător" al preocupării.

Spațialitatea pe care o străbate factic preocuparea își are propriul ei tip de distanțe, precum: prea departe, aproape de cutare, pe strada asta, treci prin bucătărie, la o aruncătură de băț, în spatele catedralei ș.a.m.d. În acest mod al spațialității există mereu o anumită familiaritate cu trimiterile acesteia; aceste trimiteri sunt mereu trimiteri ale preocupării. [102]

În mod primar ontologic, caracterul „înconjurător" nu se determină nicidecum plecând de la felul în care sunt așezate lucrurile unele lângă altele și unele în jurul altora, și nici plecând de la diferitele raporturi geometrice posibile între ele. Ci „ambianța" este tocmai

ceea ce „înconjoară" preocuparea și modul ei de a „umbla" cu lumea. Putem interpreta acest fapt de a fi *în* și *înăuntrul* unei lumi cu privire la semnificația sa ontologică. Faptul că suntem „în lume" nu înseamnă nicidecum că ne găsim și noi pur și simplu printre alte lucruri, ci această expresie se referă la faptul că zăbovim de fiecare dată în ambianța unei lumi întâlnite, preocupându-ne de ea. Grija reprezintă modul însuși de a fi într-o lume. Ea este aceea care stă la baza unor moduri de a fi precum „a produce", „a întreprinde", „a lua în posesie", „a împiedica", „a păstra" etc. Caracterul „ambiental" constituie caracterul mediu și public al vieții. Prin intermediul grijii, viața însăși se adresează sieși în chip mundan.

Aruncând o privire retrospectivă asupra celor spuse despre faptul de a se ivi al „lumii-împărtășite", putem trage următoarea concluzie: în orizontul de prezență al preocupării, lumea împărtășită – și odată cu aceasta *Dasein*-ul însuși, în modul impersonalului „se" – „este" tocmai acel ceva căruia i se poartă de grijă. Caracterul fundamental al grijii constă în faptul că, odată cu lucrul asupra căruia se îndreaptă, grija își poartă chiar sieși de grijă. Într-un fel sau în altul, grija se îngrijește mereu de ea însăși. (Acesta nu reprezintă însă un caracter reflexiv al grijii. Nici nu poate fi vorba de așa ceva.) Grija își poartă chiar sieși de grijă prin faptul că, în chip mundan, ea „dă de sine" în propriul ei orizont de prezență. Grija este tocmai acel ceva care „are" lumea prezentă în chip originar. Și tot ea este aceea care dispune de temporalitate în așa fel, încât, în și

pentru ea, lumea iese în întâmpinare. Este important ca acest fenomen fundamental să nu-și piardă sub nici o formă pregnanța.

Îngrijorarea nu reprezintă nimic altceva decât faptul de a fi în modul unei asemenea griji. Îngrijorarea caracterizează viața drept un mod de a fi plasat într-o lume, purtându-i de grijă și „umblând" cu ea. Grija este așadar „ființă-într-o-lume": ea nu poate fi nicidecum interpretată ca un act al conștiinței.

Se confirmă astfel, în chip limpede, că intenția demersului nostru metodic, și anume de a nu părăsi perimetrul „simplelor lucruri", a fost justificată: în modul nostru imediat și cotidian de a umbla cu ea, lumea înconjurătoare este prezentă totodată *și* sub chipul *lumii-împărtășite* și al *lumii proprii*. Acești termeni nu delimitează regiuni de ființă distincte, ci ei reprezintă moduri specifice de a întâlni lumea. Fiecare dintre aceste moduri are parte de un caracter ambiental. Caracterul ambiental nu e nimic altceva decât nivelul mediu al lumii „publice". (Toate acestea sunt prezen- [103]
tate aici doar în chip sumar și concentrat, întrucât ceea ce avem, în mod primordial, în vedere este analiza „zilei de azi".)

Viața este prezentă în chip cotidian ca lume întâlnită, ca lume afectată de grijă și căreia i se poartă de grijă. Viața își poartă sieși de grijă și – întrucât grija vorbește de fiecare dată pe propria ei limbă – ea se adresează sieși în chip mundan.

Ține de însuși caracterul de ființă al grijii ca ea să fie complet absorbită în propriul exercițiu și în propria

desfășurare. În firescul pe care îl presupune spațiul public cotidian grija dispare. Asta nu înseamnă însă că ea încetează să existe, ci doar că ea nu se mai arată, că este mascată. Modul uzual de a umbla cu lumea și de a-i purta de grijă pare, la nivelul unui prim aspect, a fi marcat de *lipsa grijii*. Lumea întâlnită pare a fi pur și simplu prezentă – și nimic mai mult.

În această prezență nivelată pe care o presupune lipsa grijii, care continuă totuși să poarte de grijă lumii, lumea însăși este întâlnită ca ceva de-la-sine-înțeles – iar grija doarme. Iată de ce în lume rezidă posibilitatea ca, din senin, să izbucnească neliniștea. Iar lumea poate fi întâlnită în acest fel ca neliniștitoare doar întrucât ea are, în genere, caracterul semnificativității.

(Trebuie să întrerup aici.) Plecând de la acest caracter de prezență al lumii, pe care l-am fixat mai sus, trebuie să putem înțelege în ce măsură *curiozitatea* (*cura-curiositas*!) reprezintă un mod al grijii. De asemenea, vom putea acum înțelege de ce curiozitatea, în chiar exercițiul ei explicit, nu înlătură nicidecum de-la-sine-înțelesul lucrurilor, ci, dimpotrivă, îl potențează. Iar curiozitatea poate să facă aceasta pentru că grija curiozității se acoperă în permanență pe sine. Cele patru caractere ale autointerpretării[102] amintite mai sus sunt măști ale curiozității, cu ajutorul cărora ea se ascunde de propria ei grijă. Acel „noi toți" al lui Spranger nu e nimic altceva decât o mască a nesiguranței: nimeni n-a văzut nimic, nimeni nu crede nimic și nimeni nu are curajul să o recunoască.

[102] V. mai sus p. **[63/64]**.

Fenomenul *grijii* trebuie înțeles ca un *fenomen fundamental al Dasein-ului*. El nu poate fi obținut prin asamblarea unor piese teoretice, practice și emoționale. Doar plecând de la acest fenomen vom putea înțelege felul în care – prin însăși ființa grijii (așa cum [104]
este ea dată în chip originar, înaintea oricărei descompuneri analitice) – grija pe care o pune în joc simpla privire și interogare a ceva este fundată în ființa însăși a existenței umane.

ANEXĂ
ADNOTĂRI ȘI COMPLETĂRI
(Titlurile acestor adnotări îi aparțin integral lui Heidegger)

[105]

I. 1.01.1924
Cercetări cu privire la o hermeneutică a facticității

Un plan riguros de cercetare, dar realizat în chip discret prin intermediul unor cercetări concrete. Totul plecând de la o situare originară, ce trebuie însă obținută chiar cu acest prilej. Finalul: situația hermeneutică (include cercetarea însăși!) – caracterul problematic.

Despre cercetările concrete, fiecare în parte: ele sunt istorice; Aristotel, Augustin, Parmenide. (Hermeneutica este destrucție!) Doar în acest fel poate fi probată originaritatea cercetării noastre hermeneutic-destructive.

Teme:

A) Facticitate – ontologie – ființă – timpul propriu – existență (*Dasein*); toate trimit la hermeneutică. Fiecare din aceste cercetări trebuie să înceapă cu imediatul de primă instanță, pentru a scoate apoi la iveală în mod concret destructiv, în fiecare caz în parte, aspectul istoric decisiv.

Faptul că cercetarea noastră rămâne la acel „de fiecare dată" concret ne obligă chiar el să ne întoarcem la istorie și să ne-o însușim în chip explicit. Trebuie să ne păzim de „sistem", de o filozofie rotundă și încheiată, care poate fi adoptată și susținută ca atare. De văzut într-un mod mai pozitiv: cercetarea facticității înăuntrul necesității istorice.

E. Hermeneutica facticității: aici, facticitatea radicală trebuie preluată în cadrul unei întoarceri la A.

[106]

II. 1.01.1924
Teme

Ziua de azi, *cf.* ontologie, respectiv filozofie: platonism, curiozitate.

Aici ca posibilități.

Husserl. Dilthey.

(Trebuie mers la aspectele decisive; nu doar simplele „nume".)

Ce presupune o asemenea *interpretare cu privire la posibilități*?

Husserl: radicalitate! de ce fel? „Lucrurile însele". Cum?

Descartes – grija cunoașterii cunoscute.

Grecii. (Adevărul (falsitatea) – ca stare de descoperire.)

Ziua de azi în conștiința istorică:

Dilthey, fundare, *cf.* Husserl, Descartes, grecii.

Referitor la această temă: deținerea prealabilă rămâne de tip tradițional – psihologie, ideea de om, antropologie.

Aristotel – Noul Testament – Augustin – Luther.

Din ambele deținerea prealabilă și conceperea prealabilă. Destrucția filozofiei prin ideea de cercetare, hermeneutică a facticității.

Ziua de azi și „generația". Împotriva unei istorii universale ireale. Dimpotrivă, o istorie atașată de un anumit sol, fie el și acela al problematicului radical și concret.

III. 1.02.1924
Dintr-o „Privire de ansamblu"[103]

„Fenomenologie" – λόγος – ψεῦδος – ἀληθές. Griji – „probleme" – întrebări, câmpul tematic al conștiinței.

Surprinderea stării de descoperire și a *Dasein*-ului etc.

Nu ne orientăm în mod primar în funcție de o disciplină – fenomenologia –, ci în funcție de ființă, adică în funcție de *Dasein*; acesta concret ca timpul său propriu, „ziua de azi". (*Cf.* cursul din semestrul de vară 1923 „Ontologie".) De înfățișat mai concret faptul că „ziua de azi" este luată ca punct de plecare; cercetări proprii pe potriva radicalității obiectului și a disimulării sale.

Conștiință istorică, – filozofie – religie și teologie. [107]

1) Aici este luată în serios fenomenologia ca posibilitate.

2) Totodată, are loc o destrucție a lui Dilthey cu privire la adevărata „realitate a vieții". Astfel, plecând de la punctul 1) putem totodată concepe în chip radical istoricitatea. Ontologia grecilor; ideea de om; teologia creștină, Augustin – destrucție! Ne întoarcem la ontologia grecilor plecând de la ideea de om – λόγος – știință – valabilitate – Descartes – grija curiozității și a „valabilității" și „siguranței". Caracterul public.

Sau tocmai fenomenologia ca un mod al zilei de azi, și anume posibilitatea concretă de a merge în mod

[103] Adăugire ulterioară a lui Heidegger: „Introducerea pentru cursul din semestrul de iarnă 1923–24 de la Marburg (GA 17, n. tr.) – eșuată; nu ar putea fi valorificată decât în urma unei revizuiri riguroase."

radical până la capăt și de a ne *întoarce;* însă totul trebuie să fie atestat de „lucrurile însele".

4.01.1924

Plecăm de la acea înțelegere de primă instanță a fenomenologiei ca disciplină, însă doar pentru a ne sustrage prin „reflecție" din acest mod de înțelegere și a ajunge cu adevărat să înțelegem fenomenologia ca posibilitate. Iar, plecând de aici, va trebui să ne îndreptăm atenția asupra unei „chestiuni" fundamentale, care să comporte în sine întreg modul nostru de cercetare și posibilitățile sale fundamentale.

Dacă destinația acestui parcurs se va dovedi a fi cu adevărat o posibilitate decisivă, atunci prin demersul nostru vom putea proba într-o manieră concretă semnificația fundamentală pe care a avut-o descoperirea fenomenologică husserliană.

IV
Hermeneutică și dialectică[104]

Dialectică – destrucție istorică – înțelegere.

Deținere prealabilă – concepere prealabilă. Sarcina deținerii prealabile, expunerea conceperii prealabile: *ideea ordonării, curiozitatea.* „Adevărul", starea de descoperire, elaborarea acesteia și dialectica. Negarea

[104] Titlul lui Heidegger, cu completarea: „*cf.* prelegerea din semestrul de vară 1923 [GA 63, n. tr.], p. 9" (adică „Dialectica").

dialecticii nu ne duce încă nicidecum prin sine la un mod *direct* de a surprinde și de a lua în posesie; nici nu pretinde așa ceva. Pentru aceasta este nevoie de o [108]
posibilitate mai radicală și de o nouă conceptualitate: hermeneutica.

V
A fi om

Despre presupozițiile, condițiile și motivele (deținerea prealabilă și conceperea prealabilă) pentru care *interogăm viața factică* și recurgem la aceasta.

„A fi om înseamnă: a aparține ca exemplar unei specii dotate cu intelect, astfel încât specia să fie mai presus de individ sau – altfel spus – astfel încât să nu existe decât exemplare și nu indivizi." Ki., *Angriff* 461[105].

Eforturile *filozofiei vieții* nu sunt, în tendința lor de articulare, adecvate obiectului acestei filozofii. În schimb, cei care polemizează împotriva filozofei vieții ratează totul. Ei nu reușesc nicidecum să vadă obiectul „viață" într-un mod originar și nu remarcă nici o problemă legată de deținerea prealabilă. De aceea, polemica îndreptată împotriva unei lipse de concept este pur negativă, adică ea este în mod „pozitiv" absurdă și clădită pe nimic.

„A adăsta în preajma a ceva", un mod de a se afla în exercițiul propriu-zis al vieții factice; un mod de survenire temporală. Filozofia și, cu atât mai mult,

[105] Kierkegaard, adică *Kierkegaards Angriff auf die Christenheit/Atacul lui Kierkegaard împotriva creștinătății*, ed. A. Dorner și Chr. Schrempf, 1896, vol. I, p. 461.

cercetarea filozofică nu sunt decât un mod determinat de a adăsta în preajma a ceva; interogativitatea cea mai radicală; caracterul problematic al acesteia este explicitat factic în mod concret în cadrul contextului de viață de fiecare dată.

Elaborarea modurilor concrete ale vieții de a adăsta în preajma a ceva; logica productivă a științelor.

Adăstarea grecilor și teoria lor a ființei. Modul de elaborare a adăstării. Modul de interpretare al adăstării (plecând de la ce sens al „ființei"?). În ce fel determină teoria ființei adăstarea și aceasta din urmă, logica.

Așadar, în vederea sarcinii noastre, aceea a unei interpretări destructive, trebuie să identificăm mai întâi ontologia care îi stă la bază, și invers, respectiv o posibilitate multiplă. Asta înseamnă însă că facticitatea *este* aspectul originar, iar în ea sunt date deja
[109] cooriginar o multitudine de mișcări, interpretări și obiecte. Trebuie să ajungem la unitatea acestui aspect originar și să înțelegem caracterul său istoric.

VI
Ontologie; natura hominis

„Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui *qui s'arrête* fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe. "[106]

[106] B. Pascal, *Pensées et opuscules*, ed. L. Brunschvicg, Paris o. J., secțiunea a VI-a, nr. 382, p. 503. („Când totul se mișcă la

Însă tocmai în vederea acestei intenții, de a sesiza mișcarea vieții și de a face din ea deținerea prealabilă a unei explicitări categoriale, dorința de a participa la această mișcare este absurdă. În fapt, *mișcarea* nu poate fi văzută decât din acea *adăstare* genuină de fiecare dată. Adăstarea existențială, faptul de a fi în adăstare. Ce anume trebuie să stabilim că reprezintă în acest caz „nemișcarea"? Însă tocmai din acest motiv dobândirea unei adăstări autentice, a unei adăstări care să nu fie arbitrară, reprezintă sarcina cea mai importantă; adăstarea dinaintea saltului *posibil* pe care îl reprezintă decizia motivată de grijă. Despre această adăstare nu vom vorbi în chip special, însă ea este în permanență prezentă. Mișcarea este vizibilă în adăstare, iar astfel, plecând de la aceasta, ca adăstare autentică, se degajă posibilitatea mișcării contrare.

A adăsta în preajma vieții înseși, a sensului ei obiectual și de ființă: facticitate. Abținerea de la o mișcare ruinantă[107]. Asta presupune ca dificultatea să fie luată în serios; mai mult, ca, în modul cel mai lucid, dificultatea să fie sporită, iar noi să ne menținem în această dificultate.

---

fel, aparent nu se mișcă nimic, ca într-o corabie. Când toți se destrăbălează, nimeni nu pare să facă nimic. Doar când cineva *se oprește*, se poate remarca deriva celorlalți, el fiind punctul fix.")

[107] Acest termen (*germ. ruinant*) este discutat de Heidegger în cursul *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung/Interpretări fenomenologice la Aristotel. Introducere în cercetarea fenomenologică*, semestrul de iarnă 1921/1922, GA 61, Klostermann, Frankfurt/Main, 1985 (n. tr.).

VII
Asumpția hermeneutică[108] (referitor la § *3*)

Asumpția hermeneutică – acel ceva drept care facticitatea este asumată în prealabil, cu alte cuvinte,
[110] caracterul ei de ființă decisiv pus în joc – nu poate fi inventată în mod arbitrar, ci acest aspect rezultă dintr-o experiență fundamentală, și anume, în cazul de față, din experiența filozofică, adică din adevărul acelei autointerpretări originare proprii filozofiei. Ceea ce se arată în hermeneutică este tocmai această asumpție pusă în joc. Mai mult, prin hermeneutică, *Dasein*-ul devine lucid cu privire la această deținere prealabilă, iar asta înseamnă că el devine lucid cu privire la sine însuși.

În această privință nu pot exista discuții și acorduri, ci toate acestea nu sunt decât evaziuni, evitări și interpretări bazate pe sensuri deja date. O ocupație academică lipsită de relevanță care își arogă față de știință privilegiul de a nu ști niciodată nimic în chip temeinic. Ea numește, în schimb, acest lucru: „descoperirea unor legități ale esenței"! Nu e decât o manieră jalnică, și îngrozitoare în același timp, de a-i seduce sistematic pe ceilalți. Prin intermediul unor raționamente formaliste, presupozițiile lor sunt date drept inofensive și sunt oferite ca atare publicului.

[108] În manuscris textul este tăiat.

VIII
Desfășurarea

1. De arătat epuizarea; (este o problemă legată de creativitate?)
2. De arătat caracterul accentuat al epuizării în cultura cea nouă, ajunsă la capătul productivității și prizonieră a artificialului.

IX
Fenomenologie

Faptul că fenomenologia este înțeleasă astfel i se datorează în parte ei înseși. Câteva încercări și prime rezultate sunt luate drept tendința ei propriu-zisă. Însă această tendință nu e ceva evident și nici ceva ce se poate învăța cu atâta ușurință.

Göttingen, 1913: elevi de-ai lui Husserl au disputat un semestru întreg felul în care arată o cutie poștală. Același tip de tratament se aplică și trăirilor religioase. Dacă asta mai este filozofie, atunci și eu prefer dialectica.

X
Homo iustus [111]

Homo iustus – rectus – bona voluntas – charitas Dei; așadar: *homo primus in gratia conditus est; i.e. in beata vita constitutus. Cf. De lib. Arb.*, cap. 11, *in fine*[109].

[109] Augustin, *De libero arbitrio*, Migne, XXXII, Paris, 1845, Liber I, cap. 11, pp. 1233 și urm. („Omul just" – „drept" – „voința

Deducție formală: *faciamus hominem*; deținerea prealabilă cu privire la *om*! Mântuirea este prezentă – cu cât este aceasta înțeleasă mai originar și mai absolut, cu atât mai multă greutate trebuie să capete păcatul. Această greutate nu o poate avea decât în cazul în care căderea în păcat este absolută; asta înseamnă că primul „de unde", ἀρχή, este absoluta *gratia Dei*. Iar τέλος-ul este pura aflare în păcat.

Această raportare în sus și în jos se întemeiază pe deținerea prealabilă a *omului* ca făptură a lui Dumnezeu, creată după chipul și asemănarea Sa.

Cf. în special Pavel: gloria lui Χριστός ca mântuitor; alungarea omului în chin și moarte! *Moartea* lui Cristos – asta este problema! Experiența morții în genere; moarte – viață – existență (Kierkegaard).

XI
Despre Pavel

Carne – *spirit* (*cf. Religion in Geschichte und Gegenwart/Religia de-a lungul istoriei și în prezent*[110]): a fi în acestea, un *cum* înțeles ca „ce"; obiectiv – ceresc; „ce"-ul ca „cum" al unei istorii ce se îndreaptă spre sfârșit. Explicitarea facticității: a lui „a fi nemântuit" și „a fi mântuit": υἱοί [.] θεοῦ, *Epistola către romani* 8,

cea bună" – „harul lui Dumnezeu"; așadar: „omul se află inițial în condiția harului divin; asta înseamnă că este așezat în viața fericită".)

[110] *Religion in Geschichte und Gegenwart/Religia de-a lungul istoriei și în prezent*, vol. II, Tübingen, 1958 (ed. a treia), pp. 974–977.

14. Moarte – viață; păcat – dreptate; robie – Fiul (experiențe fundamentale! Care este principiul decisiv al mișcării aici?); Cristos ca punct de cotitură. „Istorie a mântuirii" – exprimare imprecisă!

XII
A semnifica (referitor la § *22*)

Preocuparea este aceea care interpretează lucrul mundan drept semnificat și semnificativ. Faptul că ceva semnifică ceva înseamnă că acest „ceva" este inclus într-un anumit complex de trimiteri, se determină ple- [112]
când de la ființare și este prezent ca atare. A fi bun la ceva. Preocuparea lasă ființarea care interpretează și ființarea devenită semnificativă să se întâlnească drept ființări într-un orizont de prezență. Modul preocupat de a sălășlui-în găsește lumea în acest fel și se desfășoară în această lume: masă, urcior, plug, fierăstrău, casă, grădină, câmp, sat, drum.

Utilizabilitate; ceva în „folosința" lui *pentru ceva*; în posesie: făcut din..., „din ce"-ul însuși; lemnul, trebuie obținut de altundeva. Grâu, făină, pâine. Complex de trimiteri. Familiaritate; uzura și lucrul mundan străin!

Ambiantul, loc, spațiu, de la – până la; natură, plimbare, vreme.

Pericolul de a sări peste semnificativitate direct la „lucru" și de a porni de acolo înapoi (prin alipirea unor caracteristici). Înainte de toate, este ratat caracterul acesta de prezență, ființa. „De-la-sine-înțeles-ul acestei prezențe", a fi absorbit în lume.

Volumul de față constituie textul – publicat aici pentru întâia oară – al prelegerii intitulate *Ontologie*, pe care Heidegger a ținut-o, o oră pe săptămână (timp de 13 săptămâni), în semestrul de vară al anului 1923. Aceasta a fost ultima prelegere ținută de Heidegger la Freiburg, pentru semestrul de iarnă el fiind chemat *ad personam* la universitatea din Marburg pentru a ocupa postul de profesor titular la catedra specială de filozofie.

Titlul *Ontologie*, pe care Heidegger însuși îl folosește atunci când se referă la această prelegere, este vag și ales la întâmplare. În programa cursurilor, Heidegger anunțase această prelegere cu titlul *Logik/Logică*, probabil în sensul pe care îl dădea el acestui termen: o introducere „sistematică" la interpretarea unor texte filozofice. (*cf.* „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles"/„Interpretări fenomenologice la Aristotel", *Opere complete*, vol. 61, p. 183). Însă, întrucât unul dintre profesorii titulari de la Freiburg voia să anunțe și el un curs de „logică", Heidegger a fost nevoit să schimbe titlul, spunând: „ei bine, atunci să fie *Ontologie*". În cadrul primei ore de curs el avea să introducă *adevăratul* titlu al prelegerii, acela de „Hermeneutică

a facticității". În cele din urmă, prelegerea a fost anunțată în orar cu titlul *Ontologie* (*Hermeneutica facticității*).

Ediția de față are la bază manuscrisul prelegerii, redactat de mână în stil Sütterlin pe 19 pagini *in quarto* scrise transversal, astfel încât textul prelegerii ocupă mereu jumătatea stângă a paginii; cea dreaptă este dedicată în schimb unor inserții și completări. În plus, am avut la dispoziție o serie de *addenda* și completări aparținând lui Heidegger. Unele foi separate – ce au fost, probabil, cel mai adesea schițate ulterior – au fost adăugate de Heidegger la manuscris și au fost publicate de noi în „Anexă".

În efortul de descifrare a manuscrisului am pornit de la transcrierea acestuia, făcută la mașină de către dr. Hartmut Tietjen. Am comparat cuvânt cu cuvânt această transcriere cu manuscrisul și, cu excepția câtorva adăugiri și corecturi necesare, transcrierea s-a dovedit a fi excepțională, lucru pe care l-am remarcat cu recunoștință.

[114] În afara manuscrisului și a transcrierii sale, am avut la dispoziție și două transcrieri realizate de auditori ai cursului:

1. Transcrierea soțului meu, Walter Bröcker, care obișnuia de fiecare dată să-și transcrie, încă din ziua cursului, notițele stenografiate. Din păcate, stenograma noastră originală s-a pierdut. Însă transcrierea în curat a fost, peste câțiva ani, împrumutată de către Herbert Marcuse și trecută în tiposcript. Prin amabilitatea profesorului Rodi din Bochum am putut avea la dispoziție o copie a acestui tiposcript. Prof. Rodi

a primit această copie de la profesorul său Friedrich Bollnow din Tübingen, pentru arhiva Dilthey. Nu se mai poate reconstitui felul în care acesta din urmă a ajuns în posesia textului; originalul ar trebui însă să se afle în arhiva Marcuse de la Frankfurt.

Arhiva de literatură din Marbach mai posedă și o altă transcriere a textului dezvoltat de Bröcker, sub titlul „transcriere W. Bröcker". Aceasta este o transcriere realizată de Karl Löwith, pentru uzul său personal. În vara lui 1923, Löwith nu se afla la Freiburg, deoarece tocmai atunci își dădea doctoratul la München.

2. Din partea arhivei de literatură din Marbach am primit, de asemenea, o transcriere aparținând dnei Helene Weiß, scrisă și aceasta de mână și având probabil la bază tot o stenogramă. Ea a completat această transcriere pe baza unor alte transcrieri. Din păcate, dna Weiß nu a asistat decât la opt din cele douăsprezece ore de prelegere pe care le găsim la Bröcker (la prima oră de curs, din aprilie, nu au participat nici Bröcker și nici dna Weiß), întrucât în luna iulie a anului 1923 ea nu se afla în Freiburg. În schimb, și-a completat transcrierea copiind trei ore de curs după varianta lui Bröcker; iar în ceea ce privește ultima oră, a obținut alte două transcrieri, una aparținând lui „Käte V." (Victorius), iar cealaltă unei persoane necunoscute.

Aceste transcrieri ce aparțin unor auditori nu sunt importante doar pentru ajutorul ocazional pe care îl pot oferi în descifrarea manuscrisului, ci sunt, de asemenea, de ajutor în ceea ce privește o altă dificultate pe care am întâmpinat-o în munca de editare: manuscrisul heideggerian este incomplet. Lipsesc 1. *addenda*

voluminoasă, anunțată pe foaia 14 (p. **[66]**), și 2. una sau două foi din finalul prelegerii, care se întrerupe brusc în mijlocul unor reflecții.

[115] 1. *Addenda*, dedicată fenomenului și fenomenologiei, nu a fost introdusă ulterior în manuscrisul prelegerii, căci manuscrisul se referă încă din primele rânduri ce-i urmează la ea. Totuși nu a fost scrisă nici în același timp cu manuscrisul, căci altfel nu ar fi fost sărită în numerotarea paginilor din manuscris. Așadar, în mod evident, *addenda* – pe deplin elaborată – a fost mai întâi inclusă în manuscris, iar apoi scoasă pentru a fi folosită în altă parte. În legătură cu această temă, Heidegger a ținut în perioada respectivă destul de multe conferințe, inclusiv într-un cadru mai restrâns. Tema este tratată destul de amplu în *Ființă și timp*, iar în cadrul prelegerilor servește drept îndrumare cu privire la propriul său drum filozofic. Așa se întâmplă și aici, unde temei „fenomenologiei" îi sunt dedicate mai mult de două din cele treisprezece ore de curs (vezi de asemenea cursul dedicat lui Descartes din semestrul imediat următor).

Aceste pasaje nu puteau fi așadar nicidecum trecute cu vederea. De aceea, în locul paginilor din manuscris, care nu au putut fi găsite, am introdus transcrierea lui W. Bröcker. Pentru prima parte a acestor considerații am putut de asemenea aduce completări pe baza transcrierii d-nei Helene Weiß (până la pagina 71; lucru nesemnalat în text). În ceea ce privește restul, manuscrisul ei este incomplet, v. mai sus.

2. În mod cert, nu a fost intenția lui Heidegger să îndepărteze ultima sau ultimele două pagini din manuscris. Ele au dispărut de-a lungul timpului, cum se întâmplă adesea cu manuscrisele pe care autorul nu le prețuiește dintru început la valoarea pe care vor ajunge să o aibă pentru noi. Și în această privință a trebuit să recurgem ca substitut la transcrierea lui W. Bröcker, completând-o pe alocuri cu ajutorul transcrierilor pe care ni le-a furnizat Helene Weiß.

Împărțirea textului prelegerii în capitole și paragrafe aparține editorului, la fel și titlurile acestora. În acele cazuri în care titlul apare deja în manuscris, acest lucru este anunțat într-o notă. Celelalte indicații cu privire la conținutul prelegerii, prezente doar în cuprins, sunt menite să țină întru câtva loc de index, un index pe care Heidegger nu și-l dorea nicidecum în ediția [116] operelor sale complete. Cititorul ocazional va putea așadar să se folosească de aceste indicații din cuprins, iar cel inițiat va putea să le lase deoparte.

Tot în cadrul unor note am introdus și unele comentarii făcute de Heidegger pe marginea manuscrisului, cel mai adesea comentarii de natură autocritică, care aparțin în chip vădit, după cum o arată modul de a scrie, unei perioade mai târzii. Cărei perioade anume îi aparțin ele este greu de stabilit cu precizie; probabil însă că ele datează, asemenea unora dintre paginile datate din anexă, deja din iarna următoare.

A trebuit să renunțăm la unele dintre notațiile stenografiate aflate în manuscris, întrucât nu au mai putut fi descifrate (stenografia lui Gabelsberg!).

În ceea ce privește armonizarea anumitor exprimări (corectarea propozițiilor care încep cu „și", eliminarea unor cuvinte superflue, precum „tocmai", „chiar" etc.), am fost destul de rezervată; probabil într-o măsură mai mare decât ar fi considerat Heidegger însuși că se cuvine atunci când vrei să preschimbi o prelegere într-o carte. Nu mi se pare nicidecum o pierdere dacă în carte se păstrează încă ceva din stilul oral inconfundabil al lui Heidegger. Desigur, o reproducere nu poate să transmită nimic din acea fascinație răvășitoare pe care o trăiau ascultătorii (dacă știau cu adevărat să *asculte*) atunci când Heidegger expunea aceste texte în modul cel mai lipsit de prețiozitate – de fapt nu făcea decât să le *citească*!

Dintre cei care au audiat această prelegere nu mai trăiesc, pesemne, decât puțini; unul dintre ei este soțul meu, care nu a mai vrut să își asume responsabilitatea editării acestui volum, dar care mi-a fost mereu alături cu sfaturile și ajutorul său. Îi sunt recunoscătoare, lui și memoriei sale precise, pentru numeroasele sugestii prețioase pe care mi le-a dat.

1987, Käte Bröcker-Oltmanns

GLOSAR DE TERMENI

Abbau — deconstrucție
abbauen — a deconstrui
Abfall — cădere
abheben (erheben, herausheben) — a reliefa
Alltäglichkeit — cotidianitate
als was — drept ce anume
aneignen — a-și apropria
Angst — angoasă
Ansatz — abordare, punct de plecare, premisă
ansprechen — a aborda prin cuvânt
Anweisung — sugestie
Anzeige — indicare (formală)
anzeigen — a indica
Aufdringlichkeit — caracter frapant
Aufenthalt — zăbovire
auffassen — a aprehenda
Auffassung — aprehensiune
Aufgehen — a fi absorbit
Augenblick — clipă
ausbilden — a elabora, a dezvolta
Ausdruck — expresie
Ausdrucksein — faptul de a fi expresie
Ausgelegtheit — deja-interpretare

auskennen, (sich) — a se descurca
auslegen — a interpreta
Auslegung — interpretare
Auslegungsrichtung — direcție de interpretare
ausweisen — a atesta

bedeuten — a semnifica
bedeutsam — semnificativ
Bedeutsamkeit — semnificativitate
Bedrängnis — neliniște
begegnen — a întâlni
begegnend — care ne întâmpină
Begegnis — întâlnire
Bekümmerung — preocupare
Beschäftigtsein — a fi ocupat cu
Besorgen — a se îngriji de
Besorgnis — îngrijorare
Besorgtes — acel ceva de care ne îngrijim, ceea ce se află în centrul preocupării
Betrieb — angrenaj, industrie, frenezie, îndeletnicire
Bewegtheit — mișcare
Bewußtsein (von) — conștiință a ceva
Bezogensein (auf) — a se raporta la
Bezug — raport
Bildungsbewusstsein — conștiința culturală
Blickbahn — traiectorie a privirii
Blickfeld — câmpul privirii
Blickrichtung — direcție a privirii
Blickstand — situare a privirii
Blicktendenz — tendință a privirii

da — (a fi) prezent, (a fi) dat
da-bei — (a fi) în preajma a ceva
Da-Charakter — caracter de prezență
Dafür — pentru...
Da-für-dasein — a fi prezent pentru...
Daseiendes — ființarea prezentă
da-sein — a fi prezent
Dazu —în vederea a...
Da-zu-sein — a fi în vederea a...
Demnächst — în chip imediat
Destruktion — destrucție
Durchschnittlichkeit — nivel mediu

Eigenheit — „proprie"-tate
Eigentlichkeit — mod propriu de a fi
Einsatz — asumpție, presupunere
Entdecktheit — descoperire
erfassen — a surprinde
Erschlossenheit — accesibilitate
Existenz — existență
Existenzialien — existențialii
existenziell — existențial

Faktizität — facticitate
Fraglichkeit — dimensiune a problematicului

Gegenstandsgehalt — conținut obiectual
Gerede — vorbărie
Geschichtlichkeit — istoricitate
Gestalt — configurație
Gewesensein — fapt de a fi fost

Haltung — atitudine
Heute — ziua de azi
Hinblick (auf) — cu privire la
Hinsicht — privință

Im-Blick-halten — a păstra în vedere
Immersosein — a fi mereu astfel
in-der-Welt-sein — a fi în lume

Jetztsein — a fi acum
Jeweiligkeit — timpul propriu

kairologisch — kairologic
Konstitution — constituire
kundgeben — a da de știre, a vesti

Lage — situație
Leistung — rost, acțiune

Man — impersonalul „se"
man selbst — *Dasein*-ul însuși în modul impersonalului „se"
Menschsein — ființa umană
Miteinandersein — fapt de a fi unul laolaltă cu altul
mitteilen — a împărtăși
Mitwelt — lume împărtășită
Möglichsein — posibilitate

nachvollziehen — a reitera
nichtweglaufen — a rămâne

Öffentlichkeit — mod de a se raporta public, caracter public
ordnen — a ordona
Ordnung — ordine
Ordnungszusammenhang — context de ordine

Präsenthaben — a avea prezent

Rede — vorbire, discurs
reluzent — relucent

Sache — lucru, chestiune
sachhaltiger kategorialer Charakter — caracter categorial specific
Sachzusammenhang — raport reic
Seiendes — ființare
Sein — ființă
Seinsbezirk — domeniu de ființă
Seinscharakter — caracter de ființă
seinsmäßig — pe calea ființei
Selbstauslegung — autointerpretare
Selbstwelt — lume proprie
Sichselbstdahaben — a se avea pe sine însuși prezent
Sorgen — grijă
Stand — situare
Standpunktfreiheit — obiectivitate, lipsa de perspectivă
Stellung — poziție
Störbarkeit — perturbabilitate

Überall- und Nirgendsein — a fi pretutindeni și nicăieri
Umhafte — caracterul ambiant, caracterul de „împrejur"

Umgang — faptul de a umbla cu (ceva)
Umwelt — lume ambiantă, lume înconjurătoare
Unberechenbarkeit — imprevizibilitate
Unterwegs(sein) — itineranță
unverborgen — neascuns

Verborgenes — ascuns
Verdeckung — disimulare
Verfall — decădere
Vergegenwärtigung — prezentificare
Verhalten — atitudine
Verständigung — efort de înțelegere
Verständlichkeit — inteligibilitate
Vertrautheit — familiaritate
verweilen — a adăsta într-un timp anume
Verweisung — trimitere
Verweisungszusammenhang — complex de trimiteri
Vollzug — exercițiu, desfășurare, mod de raportare
Vor-begegnen — a întâmpina din capul locului
Vorgriff — concepere prealabilă
Vorhabe — deținere prealabilă
Vorhandenheit — mod de prezență
Vorschein — fapt de a ieși la iveală
Vor-sicht — privire prealabilă
Vor-sorge — deținerea prealabilă a grijii
Vorsprung — anticipare

Wachsein — luciditate
Weisung — indicație
Weltdasein — *Dasein*-ul lumii
Wesenseinsicht — intuiție eidetică

Zugang — cale de acces
zuhanden — la îndemână
Zuhandensein — a fi la îndemână
Zumeist — cel mai adesea
Zunächst — în primă instanță